
Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur

Études de Théologie Historique
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA DOCTRINE DU MARIAGE SELON SAINT AUGUSTIN

Par Bernard ALVES PEREIRA, O. F. M.
DOCTEUR EN THÉOLOGIE



:MXXX

ÉTUDES DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

LA DOCTRINE DU MARIAGE

SELON SAINT AUGUSTIN

ÉTUDES DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA DOCTRINE DU MARIAGE SELON SAINT AUGUSTIN

par

P. BERNARD ALVES PEREIRA, O. F. M.

Docteur en Théologie.



GABRIEL BEAUCHESNE ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
M C M X X X

Nihil obstat

Lutetiæ Parisiorum, 28 aug. 1929
A. d'Alès.



Imprimi potest

Tudæ, die 29 junii 1929
P. Cyprianus do Vale, O. F. M.
Min. Prov.

Imprimatur

Lutetiæ Parisiorum, die 30 aug. 1929
V. Dupin
v. g.

NOTE PRÉLIMINAIRE

L'auteur est mort le 9 novembre 1918, et j'ai reçu, comme un pieux héritage, la présente étude qu'il venait d'achever et voulait livrer au plus tôt à la publicité.

J'ai eu alors moi-même l'intention de réaliser sans délai son désir. Les circonstances n'ont pas favorisé mon dessein, et il m'a fallu attendre le moment propice qu'enfin la veille du centenaire de la mort de saint Augustin me procure avec une si grande opportunité.

Le cher défunt va contribuer à la célébration du centenaire du grand Docteur, qu'il a étudié avec tant d'amour et qu'il se proposait d'étudier encore plus profondément.

Son étude sur la doctrine du mariage selon saint Augustin n'a pas perdu — il me semble — son intérêt. C'est aujourd'hui vrai encore ce qu'il écrivit dans la préface : « Personne n'a encore entrepris d'extraire ce corps de doctrine des innombrables pages, où son auteur l'a élaboré, et de le dégager des autres doctrines, qui l'entourent et le cachent souvent. »

Donc je n'ai rien à ajouter à la bibliographie, qui ne s'est pas augmentée en ces dernières années, et il reste aussi opportun qu'alors de publier ce travail. Je le livre comme je l'ai trouvé à la mort de son auteur. Quelques petites retouches d'expression et de plus grande clarté dans les références bibliographiques, des suppressions de quelques redites et citations superflues, le développement de la table analytique et autres détails, ne sont que des modifications accidentelles, et les notes, peu nombreuses, que j'ai signées

L. C. C., ne servent qu'à relever l'actualité de cet ouvrage achevé en 1918.

On trouvera peut-être que l'exposition est un peu lourde, pas toujours assez claire pour bien marquer l'évolution de la pensée augustinienne, et surchargée de répétitions, — quelques-unes d'ailleurs inévitables —, qui la font traîner en longueur. Elle gagnerait sans doute à être plus synthétique et plus précise. Je n'avais cependant pas le droit de trop remanier un travail que je publie, mais que je n'ai pas écrit.

L'auteur, s'il ne devait le publier qu'à présent, ne l'aurait-il pas amélioré notablement?

Quoi qu'il en soit de ces améliorations que la mort a rendues impossibles, je pense qu'à l'oubli de son manuscrit l'auteur aurait préféré sa publication dans l'état où il est; et je crois que, malgré tout, il est mieux de ne pas le laisser se perdre, qu'il rendra service, et qu'il honorera la mémoire du cher défunt et ami.

La doctrine de saint Augustin sur le mariage devient par cette étude plus connue, et pour la première fois l'objet d'une exposition toute spéciale.

Paris, 20 août 1929.
En la fête de saint Bernard et jour anniversaire de naissance de l'auteur.

P. Léonard de Carvalho e Castro.
O. F. M.

PRÉFACE

Les travaux de saint Augustin, écrit Klee[1], marquent, dans les temps anciens, l'époque la plus importante de l'histoire du développement de la doctrine de l'Eglise sur le mariage. Ces travaux furent comme le concile de Trente du ve siècle.

En effet, si l'on considère les hésitations des autres saints Pères, leur silence à l'égard de bien des questions et la variété de jugements portés sur les problèmes les plus graves, les plus urgents, de l'état matrimonial, on parviendra aisément à cette conclusion : qu'il manquait à leur doctrine une base, celle d'une théorie.

Le principal mérite de l'œuvre de saint Augustin consiste à établir et à développer cette théorie, en rappelant et unifiant les différents principes d'où doivent découler dans un ordre parfait toutes les affirmations sur l'institution matrimoniale. En envisageant le mariage, et comme contrat naturel et comme société réglementée par les prescriptions de l'Evangile, il reprend toute la doctrine déjà existante, l'assoit sur un fondement solide, et la développe par un raisonnement logique pour en tirer des conclusions précises, et en constituer un corps complet.

Malgré sa grande valeur, ce travail magistral est resté presque inconnu jusqu'à présent. Personne n'a encore entrepris d'extraire ce corps de doctrine des innombrables pages, où son auteur l'a élaboré, et de le dégager des autres

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 30. Mainz, 1837.

doctrines, qui l'entourent et le cachent souvent. Aussi avons-nous essayé de combler cette lacune, dans la pensée que notre étude pourrait être utile à ceux qui s'intéressent aux recherches de la théologie positive des premiers siècles, et cherchent à mettre en lumière quelques points plus obscurs des enseignements augustiniens.

Notre tâche n'est pas de juger la valeur doctrinale de l'enseignement de saint Augustin. Nous nous abstiendrons d'en faire l'éloge ou la critique.

Nous nous contenterons de rechercher, les textes en main, la pensée même du saint Docteur, de la développer dans toute son étendue, de la rendre plus nette lorsqu'elle semble obscure, et de mettre en relief la connexion logique qui la coordonne et l'unifie. Nous établirons en conséquence les affirmations du saint Evêque, et y ajouterons les arguments ou les explications dont il les a corroborées. Puisque sa doctrine sur le mariage est presque exclusivement théologique, nous nous attacherons à ce caractère prédominant, en donnant la première place à l'enseignement dogmatique pour en faire découler ensuite les conclusions morales. Quant aux données relatives au côté liturgique et canonique du mariage, nous les considérerons comme accessoires, ne les mentionnant que pour rendre notre travail en quelque sorte plus complet.

Pour atteindre plus sûrement notre but, nous nous efforcerons d'expliquer saint Augustin par lui-même, en rapprochant les textes disséminés çà et là dans tous ses écrits, et en nous arrêtant sur ceux qui, selon l'ordre logique et chronologique, traduisent le mieux sa pensée. Ce travail nous amène à formuler deux observations qu'il ne faudra jamais perdre de vue dans l'examen de notre étude : l'une, concernant l'évolution historique de la doctrine du saint Docteur sur le mariage; l'autre, se rapportant aux circonstances de polémique, où il a développé ses enseignements.

Il y a à prévoir que la pensée de saint Augustin ne se présentera pas entièrement précisée au premier abord. A une époque où l'Eglise n'avait pas encore porté un jugement définitif sur sa doctrine sacramentaire, et où les auteurs

ecclésiastiques subissaient l'influence de différentes écoles dans l'interprétation des saintes Ecritures, il n'était pas facile, même à saint Augustin, d'esquisser et d'achever d'un seul coup le travail théologique qu'il nous a légué sur le mariage. Il le conçoit, le fait et le refait, le perfectionne pendant toute sa longue vie d'écrivain.

Cette évolution, que l'on peut remarquer dès que l'on commence à comparer les textes, apporte à la doctrine augustinienne une transformation complète sur certaines questions de notre sujet. Il est indispensable de l'accompagner dans ses différentes étapes, et de noter le moment où cette évolution s'arrête pour exprimer la dernière pensée du saint Docteur; sans quoi, on risquerait d'obscurcir ou de fausser sa doctrine, soit en diminuant l'étendue qu'il lui a donnée, soit en la développant à l'aide de textes qu'il a modifiés ou rétractés plus tard.

Comparer les affirmations et choisir de préférence celles que saint Augustin a formulées principalement dans les derniers écrits où il traite *ex professo* des questions sur le mariage, est une tâche à laquelle on ne saurait se soustraire dans l'étude de l'œuvre de l'évêque d'Hippone. Cette étude comparative conduira nécessairement à la recherche du sens littéral, varié parfois, de certains mots, que l'illustre écrivain a employés avec des significations autres que celles d'aujourd'hui.

Les différentes polémiques, au cours desquelles la doctrine augustinienne s'est développée, si elles ont concouru à l'établir, lui ont donné parfois aussi des tournures un peu ambiguës, que l'on peut cependant aisément expliquer, en se rappelant les théories qu'il voulait combattre. La discussion porte par moment sur un seul point doctrinal défendu d'une façon différente par deux sectes hérétiques. On comprend dès lors que la réfutation d'une erreur peut comporter des expressions apparemment favorables à une autre. Il ne sera pas facile, néanmoins, de surprendre saint Augustin en contradiction avec ses principes. Il s'y attache constamment pour tirer des conclusions définitives, si le raisonnement y conduit, et pour reconnaître loyalement l'incerti-

tude, lorsque la vérité n'est pas suffisamment mise en lumière.

Nous avons tenu compte de ces deux observations dans l'étude et dans l'exposé de notre travail. Nous ne prétendons cependant pas nous flatter d'avoir rendu toujours la doctrine de saint Augustin avec l'ampleur et l'éclat qu'il lui a donnés.

Cela nous aurait demandé deux efforts de longue haleine : *a*) le rattachement de la doctrine du mariage à bien d'autres questions théologiques, dont elle relève naturellement, pour l'encadrer avec précision dans l'œuvre totale du grand Docteur; *b*) le parallélisme entre la doctrine de saint Augustin et celle de ses prédécesseurs, pour faire ressortir l'étendue de son originalité, soit dans le développement des différentes questions et dans la solution qu'il y a apportée, soit surtout dans l'unité et la connexion logique de sa théorie. Les dimensions que ces efforts auraient données à notre étude, nous ont fait renoncer pour le moment à cette entreprise.

Toutefois, nous aimons à croire que le présent volume renferme en synthèse toute la pensée et toute la doctrine de saint Augustin sur le mariage, et que cet exposé complet et coordonné pourra être de quelque utilité à ceux qui tiennent à connaître les trésors de l'œuvre augustinienne.

Nous nous sommes servis du texte des œuvres de saint Augustin éditées dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Vienne (C. V.). Pour les livres non encore publiés dans cette collection, nos citations sont tirées de l'édition de Migne dans la *Patrologia Latina* (P. L.). Nous avons adopté la chronologie des écrits de saint Augustin publiée par Portalié dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant, t. I, col. 2311-2314, et corrigée selon les précieuses indications du savant Père Odilo Rottmanner, O. S. B.[1]. Enfin, nous faisons remarquer que les textes scripturaires sont presque toujours extraits des livres mêmes de saint Augustin.

1. Les dates indiquées par l'auteur sont encore celles qu'adopte P. Eulogius Nebreda, *Bibliographia Augustiniana*, c. I, Romae, 1928. Pour ce qui est de la collection de Vienne, on n'y a pas publié, depuis 1918, d'autres livres de saint Augustin, qui soient cités dans cet ouvrage. — L. C. C.

Nous nous faisons un devoir et un honneur de payer ici le tribut de notre profonde reconnaissance à l'éminent Professeur de l'Université de Fribourg (Suisse), Mgr J.-P. Kirsch, pour les inappréciables et multiples renseignements qu'il a bien voulu nous fournir dans l'entreprise et dans l'achèvement de notre travail [1].

Fribourg (Suisse), Avril 1917.

P. ALVES PEREIRA.
O. F. M.

1. A Mgr Kirsch a été confiée dès 1926 la direction de l'Institut Pontifical d'Archéologie chrétienne, fondé par Pie XI le 11 décembre 1925. Il professait la Patrologie et l'Archéologie chrétienne à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg. — L. C. C.

LA DOCTRINE DU MARIAGE
SELON SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

NÉCESSITÉ DE LA PROPAGATION DU GENRE HUMAIN. BASE DE LA DOCTRINE DU MARIAGE

Si l'on recherche dans saint Augustin le motif de la multiplication de la race humaine, on remarquera que le saint Docteur remonte à une idée fondamentale, toujours présente à son esprit, qui est à la base de toute sa doctrine sur l'origine et le but du mariage. Cette idée est la formation du peuple de Dieu, ou de la Cité céleste.

Dieu a prédestiné un nombre de créatures humaines qui, après un séjour temporaire sur la terre, doivent franchir les frontières de la vie présente pour se joindre éternellement aux chœurs angéliques. La création de l'homme, dans la pensée de Dieu, n'a pas d'autre but. Mais Dieu n'a créé qu'un seul homme; tous les autres doivent naître de lui comme d'innombrables branches sortant d'un tronc unique.

Cette propagation réclamait de l'acte créateur des moyens efficaces et supérieurs à la contingence du temps et à toute altération survenue dans les conditions de la vie humaine. Dieu y pourvut d'une façon admirable, en douant la nature même de l'homme de l'instinct, des éléments, et de l'organisme de la reproduction. Toute cette activité, établie par Dieu en vertu de la bénédiction : « *Crescite et multiplicamini* » (Gen., I, 28), et devenue naturelle à l'homme, opérera le mystérieux phénomène de la génération.

ARTICLE PREMIER

Le nombre des prédestinés.

Dieu a prédestiné un grand nombre de créatures humaines. — Ce nombre doit se parfaire par la génération. — La génération est nécessaire en vue de cette fin.

Dans la pensée de Dieu, saint Augustin n'entrevoit d'autre but à la création de l'homme, que la vie bienheureuse et éternelle que celui-ci doit posséder après un court séjour sur la terre.

Cette sublime destinée n'est pas l'apanage du premier homme seulement; elle est aussi l'héritage d'une nombreuse famille issue de lui et choisie par Dieu pour augmenter et parfaire le nombre des habitants de la divine Cité [1]. Toute cette multitude de prédestinés devait être réunie, après une vie d'entière fidélité au service de Dieu, à la société des anges, sans passer par les angoisses de la mort.

Le péché originel a troublé cet ordre admirable qu'aucune donnée humaine ne peut faire regarder comme impossible ou même invraisemblable. Il a assujetti Adam et toute sa postérité à la mort, juste punition de sa désobéissance, et a rendu difficile et plus lent à se constituer le nombre des élus [2]. Mais le désordre moral de l'homme n'a pu déran-

1. *De civitate Dei,* XII, 23, C. V., XL, 1, p. 608 : « Sed praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum remissisque peccatis justificatum Spiritu sancto sanctis angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa; cui populo esset hujus rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum. »

2. *De Genesi ad litteram,* IX, 3, C. V., XXVIII, 1, p. 272 : « Non ut morientibus parentibus filii succederent, sed ut illis, qui genuissent, in aliquo formae statu manentibus et ex ligno vitae, quod ibi plantatum erat, corporalem vigorem sumentibus et illi, qui gignerentur, ad eundem perducerentur statum, donec certo numero impleto, si juste omnes oboedienterque viverent, tunc fieret illa commutatio, ut sine illa morte animalia corpora conversa in aliam qualitatem, eo quod ad omnem nutum regenti se spiritui deservirent et solo spiritu vivificante sine ullis

ger les desseins de Dieu, puisque la prescience divine, connaissant la malice de l'homme, a prévu le bien qu'elle en retirerait[1].

Le nombre des élus était prédéterminé; aussi sera-t-il assuré par l'intervention de la grâce divine, qui régénérera les descendants du premier père en nombre suffisant pour mettre à son comble la Cité bienheureuse[2]. Ce qui devait être une conséquence immédiate du grand bienfait de la génération, réclame une action complémentaire et efficace de la Providence divine. De même la fécondité naturelle de l'homme, voulue par le Créateur pour être la pépinière de la seule Cité céleste, est-elle devenue en même temps, par suite de la défaillance primitive, une semence de réprouvés.

Il faut donc que le royaume des prédestinés soit formé de la descendance du premier homme, car le plan de Dieu ne peut faillir.

Saint Augustin rapporte à cette prédétermination du Créateur le but de la génération[3]. Quand même l'homme aurait toujours conservé sa perfection d'origine, la multiplication de la famille humaine aurait eu lieu et se serait poursuivie jusqu'au nombre préétabli[4]; mais la génération n'aurait porté aucune atteinte à la félicité matérielle et spirituelle, dont nos premiers parents jouissaient au paradis terrestre. Elle n'aurait été que le moyen de correspondre à l'accomplissement de la bénédiction divine « *Crescite et multiplicamini* », jusqu'au jour où le premier homme et ses

alimentorum corporalibus sustentaculis viverent, spiritalia vocarentur. Potuit hoc fieri, si non praecepti transgressio mortis supplicium mereretur. » — Cfr. *Ibid.*, VI, 23, p. 196.

1. *De civitate Dei,* XIV, 11, C. V., XL, 2, p. 26.

2. *Ibid.,* 23, p. 47 : Illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendae illi sufficit beatissimae civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quo usque filii saeculi hujus generant et generantur ».

3. *Ibid.*, XV, 16, p. 95 : « Copulatio igitur maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est Civitatis. »

4. *Contra Julianum opus imperfectum,* III, 198, *P. L.*, XLV, col. 1332 : « Nasceretur enim etiam natura humana in paradiso, ex Dei benedictione fecunda, etiamsi nemo peccasset, donec Deo praecognitus sanctorum numerus compleretur. »

descendants auraient reçu, par une autre bénédiction spé-ciale et plus féconde que la première, la pleine certitude de ne point pécher ni mourir, comme l'ont reçue les anges restés fidèles [1].

Ce serait une erreur de croire que Dieu a voulu la propa-gation du genre humain pour suppléer aux ravages de la mort; parfaire le nombre des saints du ciel, tel a été le but unique du Créateur, quand il a institué l'union conju-gale de l'homme avec la femme [2].

Saint Augustin n'hésite même pas à sacrifier la virginité au profit du nombre des élus, tant il reconnaît la nécessité d'obtenir ce nombre en entier. Si cette belle vertu est hono-rable et méritoire aux yeux de Dieu et même des hommes c'est que, aujourd'hui, le besoin d'engendrer selon la chai est moins urgent, puisque les moyens de pourvoir au nom-bre des prédestinés abondent dans toutes les nations [3]. Aussi la virginité, aujourd'hui source de mérites pour ceux qui s'abstiennent de toute union charnelle par esprit de péni-tence, aurait été chez nos premiers parents un oubli regret-table du plan de Dieu, en supposant que pour la conserver ils eussent dû s'abstenir de l'acte conjugal. Saint Augustin nous permet encore d'arriver à cette conclusion, lorsqu'i

1. *De civitate Dei*, XIV, 10, C. V., XL, 2, p. 26 : « atque ista perma-nente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est : *Cres-cite et multiplicamini*, praedestinatorum sanctorum numerus comple-retur, alia major daretur, quae beatissimis angelis data est, ubi jan certa securitas peccaturum neminem neminemque moriturum, et tali esset vita sanctorum post nullum laboris, doloris, mortis experimentum qualis erit post haec omnia in incorruptione corporum reddita resurrec-tione mortuorum ».

2. *C. Jul. op. imp.*, VI, 30, *P. L.*, XLV, col. 1582 : « Omnino erras qui propterea putas instituta esse conjugia, ut decessio mortuorum sup-pleretur successione nascentium... Si autem nemo peccaret, et ob ho etiam nemo moreretur; sanctorum numero terminato, quantus futur sufficeret saeculo, hoc saeculum finiretur, ubi et non peccandi et pec-candi facultas esset, atque illud succederet ubi quisquam peccare no posset. »

3. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275 : « Unde enim magnun magnique honoris meritum apud Deum fidelis et pia virginitas habe nisi quia isto jam tempore continendi ab amplexu, cum ex omnibu gentibus ad implendum sanctorum numerum largissima suppetat copia percipiendae sordidae voluptatis libido non sibi vindicat, quod jam suffi-ciendae prolis non postulat necessitudo? »

répète à maintes reprises qu'aux premiers temps du genre humain, comme à l'époque des anciens Patriarches, la génération était une nécessité, un devoir de l'homme, « *officium generandi* »[1].

Mais la pensée du saint évêque devient particulièrement évidente quand il nous montre la nécessité dans laquelle se trouveront les siècles futurs de parfaire le nombre des élus. Non seulement il est indispensable que ce nombre soit obtenu, non seulement la génération tend à cette fin, mais nulle autre raison n'explique la longue durée de ce monde, si ce n'est la nécessité de compléter le nombre des prédestinés. La durée de ce siècle ne sera plus prolongée dès que ce nombre sera atteint[2].

Il est donc hors de doute que la Cité céleste, étant la raison primordiale de la création de l'homme et la fin suprême vers laquelle est dirigée la vie humaine sur la terre, est aussi le principal et le plus puissant motif de la propagation de la race humaine, Dieu n'ayant créé qu'un seul couple, d'où tout son peuple devait naître. De l'infinie sagesse de ce plan du Créateur découle l'urgente nécessité de la génération à l'époque où l'humanité n'est représentée que par un petit nombre d'individus.

1. *De bono viduitatis*, 8, C. V., XLI, 3, p. 316 : « Qui enim dixit si se non continent, nubant, potuit dicere : si filios non habent, nubant, si post resurrectionem praedicationemque Christi... tale officium esset ex carne filios propagare, quale primis temporibus fuit. » — *De bono conjugali*, 9, *Ibid.*, p. 200 : « Ex quo colligitur primis temporibus generis humani maxime propter Dei populum propagandum, per quem et prophetaretur et nasceretur princeps et salvator omnium populorum, uti debuisse sanctos isto non propter se expetendo, sed propter aliud necessario bono nuptiarum. » — Cfr. *De sancta virginitate*, 9, *Ibid.*, p. 242. — *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275.

2. *De bono vid.*, 23, C. V., XLI, 3, p. 341 : « Quasi propter aliud retardaretur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur. »

ARTICLE II

Nature de la génération humaine.

L'homme a été créé pour travailler, et le travail est une source de louanges envers Dieu. — La génération est l'œuvre la plus admirable de la nature. — Elle a une valeur morale et instructive.

La génération, à laquelle la nature humaine est inclinée, est le moyen établi par Dieu pour l'accomplissement de ses desseins en vue de la multiplication de la race humaine. Par ce mystérieux épanouissement de la vie, elle fournira à la partie supérieure de l'homme un aliment spirituel, et coopérera à sa perfection morale.

Quand saint Augustin cherche à expliquer la parole de la Genèse (II, 15), « *ut operaretur et custodiret* », il voit là le plan de Dieu sur le chef-d'œuvre de sa main créatrice, et en même temps le but de la vie de l'homme sur la terre.

L'homme a été placé dans le paradis terrestre pour travailler. Mais le travail n'était pas une punition; exempt de fatigue, il devait être une source de joie pour son esprit. Rien de la part du ciel ou de la terre n'en devait contrarier le fruit. La nature, aidée par le travail, serait devenue plus fertile, et aurait porté l'homme à louer encore mieux le Créateur, qui avait donné à l'âme, placée dans un corps animal, la compréhension du travail et la facilité de s'y livrer, non par besoin, mais par pur agrément [1].

Ainsi le travail de la terre eût été, sans la faute originelle, un délassement pour l'esprit de l'homme, un champ d'études, une école où il aurait appris à louer Dieu.

Quoi de plus beau, en effet, quoi de plus admirable, que cette contemplation de la nature? quand l'homme, dans l'épanouissement de sa raison, peut-il mieux s'entretenir avec la nature des choses, que lorsque, après avoir jeté des

1. *De gen. ad litt.*, VIII, 8, C. V., XXVIII, 1, p. 242.

semences en terre, planté des rejetons, transplanté et greffé des arbustes, il l'interroge sur l'origine, la puissance des racines et des graines, sur leur vertu intérieure et invisible, sur l'action des agents externes, et en arrive à reconnaître que celui qui plante, et celui qui arrose n'est pour rien dans cette transformation, mais que Dieu seul donne l'accroissement [1] !

L'agriculture amène l'homme non seulement à voir l'action de Dieu dans la production et dans l'accroissement des plantes, mais encore le fait passer graduellement du matériel au spirituel, et découvrir l'œuvre de la Providence dans la vie intime, dans l'activité externe et interne, dans le développement et dans la perfection naturelle ou acquise de toutes les créatures depuis le règne minéral jusques et y compris tous les êtres vivants, la matière et l'animal, l'homme et l'ange [2].

Le travail de la terre est donc une école où l'homme étudie les merveilles que Dieu déposa et opère encore aujourd'hui dans toutes les choses. La connaissance de la nature invite l'homme à louer le Créateur [3].

Or, parmi les œuvres de la nature, la génération est une de celles où l'action de Dieu se montre avec plus de grandeur et de magnificence, et où l'intelligence humaine, ravie d'admiration, peut trouver de puissants motifs de glorifier Dieu [4].

1. *De gen. ad litt.*, VIII, 8, C. V., xxviii, 1, p. 243 : « Quod enim majus mirabiliusque spectaculum est aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest, quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbusculis, insitis malleolis tamquam interrogatur quaeque vis radicis et germinis quid possit quidve non possit, unde non possit, quid in ea valeat numerorum invisibilis interiorque potentia, quid extrinsecus adhibita diligentia, inque ipsa consideratione perspicere, quia *neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus,* quia et illud operis, quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creavit et quem regit atque ordinat invisibiliter Deus? »

2. *Ibid.*, 9, p. 243-245.

3. Cfr. Mausbach, *Ethik des heiligen Augustinus*, t. I, p. 315. Freiburg (i. Br.), 1909.

4. *De civ. Dei*, XXII, 24, C. V., xl, 2, p. 644 : « Tam magnum et mirabile est, ut non solum in homine, quod est animal rationale et ex hoc cunctis terrenis animantibus excellentius atque praestantius, sed in

Dans la génération, il y a deux éléments : *propagatio et conformatio*. L'un et l'autre viennent de Dieu; le premier indirectement, le second immédiatement.

La *propagatio* est la faculté, dont l'homme jouit, de reproduire d'autres hommes. C'est le don de la fécondité, que Dieu a accordé dès le commencement à la nature humaine par sa bénédiction. La *conformatio* est la coopération actuelle divine, qui rend efficace l'acte de la génération et lui fait produire des individus conformes au type de la race humaine.

La *propagatio* est l'acte de l'homme faisant usage de la faculté de se reproduire accordée à la nature en commun, mais que Dieu refuse parfois aux individus, selon son bon plaisir : « *sic ergo creavit hominem Deus, ut ei adderet fertilitatem quamdam, qua homines alios propagaret... quibus tamen voluit hominibus abstulit eam Deus, et steriles fuerunt; non tamen generi humano abstulit semel datam primis duobus conjugibus benedictionem generandi* ». La *conformatio* est l'acte de Dieu, opérant de concert avec l'homme pour donner à la semence sa vertu germinative et débarrasser le germe des enveloppes mystérieuses qui le cachent, afin qu'il puisse se montrer pourvu des formes visibles de ce que nous appelons le beau [1].

Sans cette coopération de Dieu, l'acte de la génération reste sans effet : « *concumbentes vero nisi illo creante generantes esse non possunt* ». Aussi peut-on dire que l'action de l'homme, et sa puissance génératrice se réduisent à peu de chose; Dieu seul donne la forme substantielle. Même la mère portant le fruit qu'elle a conçu et le nourrissant quand il est né, ne fait quelque chose que lorsque Dieu lui donne l'accroissement. C'est lui qui, en rapprochant et unissant

qualibet minutissima muscula bene consideranti stuporem mentis ingerat laudemque pariat Creatoris. »

1. *Ibid.*, p. 643 : « Conformatio vero in illo ejus (Dei) est opere, quo usque nunc operatur. (JOAN., V, 17). Efficacem quippe potentiam suam si rebus subtrahat, nec progredi poterunt et suis dimensis motibus peragere tempora nec prorsus in eo quod creatae sunt aliquatenus permanebunt... Huic autem propagationi si conformatio non adhiberetur, nec ipsa in sui generis formas modosque procederet. »

par des nœuds admirables la nature corporelle et la nature spirituelle, l'une comme servante et l'autre comme maîtresse, produit l'être vivant [1].

La génération est un acte digne en lui-même, non seulement en raison des agents qui l'opèrent, et à cause du but qu'elle poursuit, c'est-à-dire la réalisation de la Cité céleste, mais encore parce qu'elle doit établir sur la terre l'excellence et la beauté de la société humaine.

Parmi les créatures, l'homme, fait à l'image de Dieu, tient le premier rang, et le genre humain dans sa variété de types, dans son organisation sociale, dans sa vie morale et religieuse surtout, donne au monde visible le trait le plus impressionnant de la vraie beauté.

Personne ne peut méconnaître le splendide ornement que les hommes apportent à la terre, même lorsqu'est réduit le nombre de ceux qui vivent conformément aux lois naturelles et divines, et toute l'importance de l'ordre social qui oblige les pervers à se tenir dans les liens d'une paix terrestre. En effet, les hommes ne sont pas si dépravés qu'ils ne l'emportent sur les bêtes; et qui pourtant n'éprouve un certain plaisir à voir les différentes espèces d'animaux embellir, autant qu'ils peuvent, ce monde que nous habitons [2] ?

Rien d'étonnant donc, que saint Augustin attribue à la génération une haute valeur morale et instructive, digne d'être étudiée par l'homme. Et c'est en la considérant en

1. *Ibid.*, p. 644 : « ita etiam hic dici potest : Nec qui concumbit nec qui seminat, est aliquid, sed qui format Deus; nec mater, quae conceptum portat et partum nutrit, est aliquid, sed qui incrementum dat Deus. Ipsa namque operatione, quae usque nunc operatur, facit ut numeros suos explicent semina et a quibusdam latentibus atque invisibilibus involucris in formas visibiles hujus quod adspicimus decoris evoluant; ipse incorpoream corporeamque naturam, illam praepositam, istam subjectam, miris modis copulans et conectens animantem facit. »

2. *De gen. ad litt.*, IX, 9, C. V., XXVIII, 1, p. 277 : « An vero ita quis caecus est mente, ut non cernat, quanto terris ornamento sit genus humanum, etiam cum a paucis recte laudabiliterque vivatur, quantumque valeat ordo reipublicae in cujusdam pacis terrenae vinculum coercens etiam peccatores? Neque enim tantum depravati sunt homines, ut non etiam tales pecoribus et volatilibus antecellant; quorum tamen omnium generibus hanc infimam mundi partem pro sui loci sorte decoratam quem non considerare delectet? » — Cfr. *De civ. Dei*, XIX, 13, C. V., XL, 2, p. 397.

elle-même et dans ses prodigieux effets, que le saint docteur y trouve une nouvelle raison d'affirmer, eu égard aux desseins de Dieu, les excellents avantages de la propagation du genre humain.

ARTICLE III

La nature humaine créée en vue de la propagation de l'espèce.

But de la création de la femme. — Dignité morale de la femme. — La fécondité est un don de Dieu. — L'instinct de la génération est un bien.

C'est dans l'étude détaillée et approfondie de la nature humaine que saint Augustin découvre les preuves les plus certaines de la volonté de Dieu, façonnant l'homme en vue de la génération.

La création de la femme, la conformation physique des deux sexes, l'instinct naturel de la propagation, le caractère éminemment social de la nature humaine, ce sont là autant de preuves éloquentes de cette volonté divine.

La femme a été créée comme l'aide de l'homme, « *in adjutorium viri* ». Dans ses premiers ouvrages, saint Augustin ne signale la femme que comme une auxiliaire dans la vie spirituelle. Créée par Dieu, Eve a été donnée à Adam comme une associée pour produire avec lui des fruits spirituels, c'est-à-dire pour chanter les louanges de Dieu [1].

Cette coopération de la femme est une conséquence de l'interprétation que saint Augustin faisait alors du mariage d'Adam et d'Eve avant le péché. La parole de la Genèse (II, 24), « *et erunt duo in carne una* », n'est qu'une prophétie, dont l'Apôtre fait mémoire, en la rapportant à l'union du Christ avec l'Eglise : « *et erunt duo in carne una. Sacramen-*

1. *De genesi contra Manichaeos*, II, 11, *P. L.*, XXXIV, col. 204 : « Et facta dicitur in adjutorium viri, ut copulatione spirituali spirituales foetus ederet, id est bona opera divinae laudis. »

tum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia » (Eph., v, 31-32) [1].

La fécondité émanée du *crescite et multiplicamini* peut être prise au sens spirituel; et on peut croire qu'elle n'est devenue charnelle qu'après la chute [2]. Avant le péché, la société de l'homme et de la femme n'était pas destinée à la procréation des enfants, mais ordonnée en vue d'établir l'homme le chef, et la femme le sujet de cette société. Le résultat de leur union était la production d'œuvres spirituelles, qui devaient leur assurer le bonheur éternel. Il faut croire qu'il en était ainsi, car Adam et Eve n'étaient pas encore ce que furent plus tard les enfants du siècle. Ce sont ces derniers qui engendrent et sont engendrés [3].

Quelques années plus tard, la doctrine de saint Augustin sur le but de la création de la femme apparaît en des termes fort différents. Il ne considère plus la femme comme une aide de l'homme dans la connaissance et la louange de Dieu, il la regarde comme un terrain fécond béni par Dieu et offert à l'homme pour recevoir sa semence, la faire germer et produire avec lui l'arbre de la génération humaine. Si l'on recherche la raison de la création de la femme comme une auxiliaire de l'homme, il ne s'en présente qu'une de probable : la procréation des enfants [4]. Aucune

1. *De gen. c. Manich.*, II, 13, *P. L.*, XXXIV, col. 206.

2. *Ibid.*, I, 19, col. 187 : « Licet enim nobis eam etiam spiritu aliter accipere, ut in carnalem foecunditatem post peccatum conversa esse credatur. » — Saint Augustin a rétracté cette affirmation, en disant que si on ne peut la comprendre que comme une affirmation de la nécessité du péché pour que l'homme devînt père d'enfants, il la désavoue. (*Retractationum*, I, 9, C. V., xxxvi, 2, p. 48.)

3. *Ibid.* — L'expression *filii saeculi hujus* est prise ici, comme en bien des passages de saint Augustin, pour désigner l'homme dans l'état où le premier péché l'a placé, — état de mort, de concupiscence déréglée, d'inclination au mal. — Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 8, C. V., xlii, 2, p. 220. Cet état de déchéance est désigné aussi par « corps de mort » (*corpus mortis*). Cfr. *Ibid.*, 1, p. 212; *C. Jul. op. imp.*, C. V., 16 et 17, *P. L.*, XLV, col. 1449 et 1451; *De gen. ad litt.*, IX, 11, C. V., xxviii, 1, p. 281; *De peccato originali*, 38, C. V., xlii, 2, p. 201.

4. *De gen. ad litt.*, IX, 3, C. V., xxviii, 1, p. 271 : « Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuit hoc adjutorium, nihil aliud probabiliter occurrit quam propter filios procreandos, sicut adjutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur; hoc enim et in prima rerum

autre ne saurait en fournir une explication satisfaisante.

On prétendra que la femme a été donnée à l'homme pour l'aider à travailler la terre; mais il n'y avait pas encore de travaux qui rendissent nécessaire à l'homme un coopérateur, et s'il avait eu besoin d'en avoir un, un homme, pas une femme, lui aurait beaucoup mieux convenu. On peut en dire autant du besoin de distraction, si par hasard Adam s'était ennuyé dans sa solitude. En effet, quoi de mieux adapté à la vie commune et à l'échange de leurs pensées, que deux hommes, deux amis, plutôt qu'un homme et une femme? S'ils devaient vivre ensemble, l'un supérieur et l'autre inférieur, afin que l'opposition des volontés ne troublât pas leur paix, rien ne se serait opposé à ce qu'il en fût ainsi, puisque l'un avait été créé avant l'autre, surtout si le dernier avait été tiré du premier comme ce fut le cas de la femme. Je ne vois donc pas pour quelle fin la femme a été donnée à l'homme comme une aide, sinon pour lui procurer des enfants [1].

Il ne comprend pas non plus pourquoi on supprimerait cette raison de la création de la femme, « *quare subtrahatur ignoro* »; car, si maintenant la terre est remplie d'êtres humains, il n'en était pas ainsi au commencement, et si aujourd'hui l'acte de la génération ne peut pas se produire sans être accompagné des ardeurs de la concupiscence, si les époux commettent des abus blâmables, il en devait être bien autrement chez nos premiers parents avant le péché. D'ailleurs, le mal de la concupiscence ne rend pas mauvais le mariage; au contraire, le bien qui résulte du mariage, rend moins mauvais le mal de la concupiscence [2].

Ce but de la création de la femme s'impose, si l'on considère, comme nous l'avons exposé ci-dessus, que la formation de la Cité des élus est une tâche assignée à l'homme,

conditione dictum erat : *masculum et feminam fecit eos et benedixit eos Deus dicens : crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini ei.* »

1. *De gen. ad litt.*, IX, 5, C. V., XXVIII, 1, p. 273 : « Quapropter non invenio, ad quod adjutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur. »

2. *Ibid.*, 7, p. 275.

et que, pour s'en acquitter, Adam n'a reçu comme auxiliaire qu'Eve, tirée de sa chair. Donc, pour quelle autre fin Dieu a-t-il cherché à Adam un coopérateur du sexe féminin, si ce n'est pour que la nature de la femme, comme une terre féconde, secondât l'homme dans l'œuvre de la multiplication du genre humain [1] ?

« Lorsqu'on m'interroge sur cette question, — conclut saint Augustin, — il ne se présente à mon esprit, en considérant les choses avec toute l'attention dont je suis capable, qu'une seule réponse : la femme a été créée et donnée à l'homme pour la procréation des enfants, pour remplir la terre de la race humaine [2]. »

Le saint docteur tire cette conclusion du fait de la création du sexe féminin dans la personne d'Eve. Il n'hésite pas à qualifier d'adversaire de la foi et digne d'être écarté de la société des fidèles quiconque révoque en doute la création de ce sexe, ordonné par sa nature à la génération, même avant le péché, et chez lequel, après la chute originelle, a commencé la propagation du genre humain [3]. On comprend sans peine que l'excommunication de saint Augustin n'atteint pas seulement la négation du fait historique de la création de la femme comme un sexe différent du sexe de l'homme, ou la négation de sa maternité; elle atteint aussi la négation du seul but de la création de la femme, qui est la propagation du peuple de Dieu [4].

Il ne faut pas douter, — continue l'Evêque d'Hippone, — que « croître, se multiplier et remplir la terre » ne soit un don du mariage, que Dieu institua au commencement, en créant l'homme et la femme. « Il les créa mâle et femelle », dit la Genèse (I, 27). Or, bien que l'on puisse donner sans inconvénient à ces mots un sens spirituel, on voit très clai-

1. *Ibid.*, 9, p. 278 : « Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adjutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris tanquam terrae foecunditas adjuvaret? » — Cf. *De nupt. et conc.*, II, 4, C. V., XLII, 2, p. 264; *De pecc. orig.*, p. 35; *Ibid.*, p. 198.
2. *De gen. ad litt.*, IX, 11, C. V., XXVIII, 1, p. 280.
3. *Ibidem.*
4. Cf. HIGNAEUS, dans les commentaires sur le IV[e] Sent. de Duns Scot, dist. 34, q. un. (*Opera omnia Scoti,* éd. Vives, t. XIX, p. 419).

rement ici la création de deux êtres, différents de sexe, afin que par eux leur race pût se perpétuer. Ce serait une grosse absurdité que de vouloir contester un fait aussi évident [1]. Il faut avouer qu'il y a là une affirmation pleinement conforme à la doctrine catholique et au sens des divines Ecritures [2].

Peut-être, cette doctrine paraîtra-t-elle, au premier abord, trop restreinte pour expliquer la raison de la création de la femme. On pourrait y voir un avilissement de la compagne de l'homme, et un argument favorable à ceux qui la regardent, non pas comme un auxiliaire dans la poursuite de tout ce qui conduit directement ou indirectement à la félicité, mais comme un simple instrument de plaisir, ou comme un agent, dont le rôle ne va pas au delà de la génération physique des enfants.

On se méprendrait bien grossièrement, si l'on bornait à ce point la pensée de saint Augustin. Le souci qu'il a de relever la dignité et les droits de la femme, particulièrement dans la vie conjugale, la place qu'il lui réserve, en tant qu'épouse et mère, dans la conservation de la paix du foyer et dans l'éducation morale de la famille, l'honnêteté morale qu'il attribue au mariage et à l'acte conjugal, ne permettent point d'outrer le sens de la doctrine exposée ci-dessus.

Nous reviendrons plus tard sur ce sujet. Pour le moment, remarquons que saint Augustin dans l'interprétation littérale de la création de la femme, telle que la Genèse nous la rapporte, considère la femme plutôt comme un aide du sexe féminin que comme un être semblable à l'homme. Nous dirons qu'il s'enquiert du but de la création du sexe féminin dans la personne d'Eve, que Dieu a présentée à Adam pour le seconder dans une œuvre à réaliser.

Les quelques passages cités, où saint Augustin expose en

1. *De civ. Dei*, XIV, 22, C. V., XL, 2, p. 45. — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 21, C. V., XLII, 2, p. 236.
2. *De nupt. et conc.*, II, 4, C. V., XLII, 2, p. 264.

détail sa doctrine, dissipent tout doute sur cette restriction que nous intercalons dans sa pensée. La base du raisonnement du saint Docteur est à la fois : la création des deux sexes différents, — *masculum et foeminam fecit eos;* la création d'un auxiliaire du sexe féminin, — *femineus sexus adjutor;* la création pour l'homme d'une femme avec le sexe, la forme et les organes, qui distinguent la femme, — *in eo sexu, in ea forma et distinctione membrorum, quae femineae notae sunt* [1].

Or, il est évident que le sexe n'est point toute la femme, et que, par conséquent, saint Augustin, en rapportant à la propagation de l'espèce la création du sexe féminin, n'a pas circonscrit à ce seul but toute la destinée de l'aide donnée à l'homme.

De plus, les expressions un peu fortes de saint Augustin ne surprendront pas le lecteur, s'il se rappelle que le saint évêque s'efforce ici de se dégager de l'opinion de plusieurs de ses prédécesseurs, qui rejetaient la nécessité et la convenance du mariage dans le cas où l'homme n'eût pas péché, et estimaient l'acte conjugal comme une conséquence de la première chute [2]. Il repousse simplement le joug de cette doctrine, auquel il est resté assujetti pendant quelques années, pour mettre en lumière son opinion sur l'origine, l'existence et le but du mariage.

A son avis, la génération serait encore nécessaire, même si l'homme avait toujours conservé son innocence, comme elle l'est dans l'état de déchéance. Que le péché fût ou qu'il ne fût pas, il fallait remplir le nombre des prédestinés par les moyens que Dieu avait établis. La création des deux sexes est le premier de ces moyens dans l'ordre naturel. Aussi saint Augustin, en considérant la femme comme un des deux agents de la génération, s'abstient-il de mention-

1. *De gen. ad litt.*, IX, 11, C. V., XXVIII, 1, p. 280.
2. Gregor. Nyss., *De hominis Opificio*, 17, *P. G.*, t. XLIV, col. 190; Chrysost., *De virginitate*, 14 et 17; *In genesim homilia* 15, 4 et *Homiliae* 8, 4. — Saint Augustin fait allusion à ces opinions dans le *De bono conj.*, 2, C. V., XLI, 3, p. 188 et dans le *De gen. ad litt.*, IX, 9, C. V., XXVIII, 1, p. 279.

ner toutes les autres raisons de sa création, pour rappeler seulement la procréation des enfants.

Enfin, il ne faut pas oublier que saint Augustin ne fait pas toujours suivre l'exposition de sa doctrine par des explications accessoires, qui éclaircissent son idée sur la noblesse et la moralité du mariage et de l'acte conjugal. C'est pour les *honorabiles nuptiae et thorus immaculatus,* que la femme a été créée comme une aide de l'homme. Là nul trouble de la concupiscence ne devait dérégler l'ordre de la nature (*sine ullo inquieto ardore libidinis*), si le péché n'eût pas dérangé cet ordre. Par contre, la volonté devait toujours dominer, et sans le moindre effort, toute la vie sexuelle [1].

Les deux sexes opèrent la génération en vertu de la fécondité, dont Dieu les a doués. Saint Augustin insiste souvent sur l'origine divine de la fécondité humaine, et l'affirme de mille manières contre ses adversaires manichéens, lesquels y voyaient une œuvre du Principe mauvais, qui aurait été le créateur du premier homme.

La coopération efficace de Dieu dans la génération de l'être humain, dont nous avons parlé, met en relief la pensée du saint docteur.

Le corps humain reçoit sa vertu reproductrice de la même source, qui lui a donné l'existence par la création [2]. La fécondité naturelle est une œuvre de Dieu, comme le sont les sexes et leur union [3]. La semence de l'homme, où est déposée la fécondité, est aussi une créature de Dieu, n'ayant rien de mauvais en elle-même, et n'étant pernicieuse qu'à ceux qui en font un mauvais usage [4]. La vertu germinative

1. *De gen. ad litt.*, IX, 10, C. V., XXVIII, 1, p. 279.
2. *De nupt. et conc.*, II, 4, C. V., XLII, 2, p. 264.
3. *Ibid.*, II, 5, p. 265 : « Respondemus itaque... et diversitas sexuum pertinet ad vasa gignentium et utriusque commixtio ad seminationem pertinet filiorum, et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum. Haec autem omnia ex Deo. »
4. *De bono conj.*, 16, C. V., XLI, 3, p. 211 : « Semin enim hominis ex qualicumque homine Dei creatura est, et ex male utentibus male erit non ipsum aliquando malum erit. » — Cf. *C. Jul. op. imp.*, II, 41, *P. L.* t. XLV, vol. 1159.

de cette semence, preuve ineffable de la Sagesse divine par laquelle tout a été créé, Dieu l'a introduite dans la nature de l'homme[1]. Ainsi la fécondité et cette admirable énergie des germes, de même que la vertu plus surprenante encore qui les produit, restent inhérentes et en quelque sorte identifiées au corps de l'homme, comme un bien qu'il a reçu de son Créateur[2].

L'instinct de la génération devient dès lors une conséquence immédiate de cette disposition de la nature et une propriété naturelle de l'homme. Personne ne peut douter que cet instinct ne soit un bien, car le nier ce serait méconnaître que Dieu est l'auteur de tout être créé, terrestre ou céleste, mortel ou immortel. Les animaux eux-mêmes possèdent cet instinct, qui les porte à contracter comme une sorte de mariage pour engendrer et nourrir leurs petits[3].

Dans l'homme cet instinct est naturel; il est comme une voix de la saine raison et non un entraînement de la concupiscence sans frein[4]; il persiste toujours dans la nature mortelle comme une force la poussant au désir de se perpétuer et de se survivre à travers les vides causés par la mort.

1. *De pecc. orig.*, 35, C. V., XLII, 2, p. 198 : « Illa Dei verba : *crescite et multiplicamini*, non est damnandorum praedictio peccatorum sed fecundatarum benedictio nuptiarum. His enim Deus ineffabilibus suis verbis, id est divinis rationibus, in suae sapientiae per quam facta sunt omnia veritate viventibus vim seminis indidit primis hominibus. »

2. *De civ. Dei*, XXII, 24, C. V., 2, p. 642 : « nec illam vim mirabilem seminum, immo etiam mirabiliorem qua efficiuntur et semina, inditam corporibus humanis et quodam modo intextam peccati vitium potuit auferre, quo nobis impacta est etiam necessitas mortis. »

3. *De bono conj.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 216.

4. *De nupt. et conc.*, II, 7, C. V., XLII, 2, p. 269 : « Naturalis est appetitus idemque rationis est, non libidinis »

ARTICLE IV

L'instinct de sociabilité.

L'amitié sociale est un bien que l'homme cherche naturellement. — Elle réclame la multiplication de la race humaine. — La génération est un grand moyen d'élargir la concorde et l'amitié sociales.

La discorde incline l'homme à vivre isolé, et cependant l'homme est par sa nature l'être le plus sociable [1]. Dieu lui a départi l'instinct de la sociabilité, qui le pousse à se créer des rapports avec ses semblables, et à cultiver le bienfait de l'amitié [2]. Saint Augustin considère l'amitié sociale comme un bien désirable par lui-même, utile et même nécessaire à la vie de la société humaine [3]. Rien ne peut nous soulager, d'une manière plus efficace, dans cette vie remplie de chagrins et de douleurs, que la fidélité sincère et l'affection réciproque d'amis véritables, comme rien ne nous peine davantage que la crainte de voir la perfidie et la trahison succéder à l'amitié [4].

L'homme est comme entraîné par les lois de sa nature à jouir de la paix, d'où émanent l'ordre et la parfaite tranquillité de toutes les forces de son être, et à faire alliance, autant qu'il est possible, avec tous ses semblables, pour mieux parvenir à ce résultat désiré, et pour coopérer à la concorde qui doit régner entre tous les hommes.

Le désir de la paix est à la base de la nature humaine [5], et ce serait attenter à l'essence même de cette nature que d'agir, même en apparence, dans un but opposé à la paix. C'est pourquoi l'homme se la propose dans toutes ses

1. *De civ. Dei,* XII, 28, C. V., XL, 1, p. 613 : « Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociali natura. »
2. *De bono conj.*, 1, C. V., XLI, 3, p. 187.
3. *Ibid.*, 9, p. 199.
4. *De civ. Dei,* XIX, 8, C. V., XL, 2, p. 385.
5. *Ibid.*, 12, p. 393.

actions, dans toutes ses entreprises; il la cherche même quand il fait la guerre, malgré le bouleversement que celle-ci établit dans l'ordre des choses [1].

Nous rapportons l'usage des biens matériels à la jouissance de la paix terrestre pendant cette vie mortelle; et la paix terrestre est dirigée, grâce aux lumières de la foi, vers la paix du ciel.

La paix du corps sert à la paix de l'âme, et la paix entre tous les deux crée l'harmonie de la vie tout entière; l'âme, à son tour, subordonne la vie inférieure à la vie supérieure, c'est-à-dire, le corporel au spirituel, l'animal au rationnel, l'action à l'intelligence. Ainsi toute paix, soit du corps, soit de l'âme, soit du corps et de l'âme à la fois, est rapportée à cette paix qui doit régner entre l'homme mortel et Dieu immortel par l'obéissance dans la foi à la loi éternelle [2].

La paix donc, prise dans sa plus vaste signification, est dans la pensée de saint Augustin la première et la suprême aspiration de l'homme, car elle s'identifie avec le bonheur souhaité instinctivement par la nature humaine.

Or la vie sociale est une condition nécessaire pour donner à l'homme la jouissance de la paix, comme elle l'est pour l'acquisition de tous les biens auxquels aspire la Cité de Dieu. D'où il appert que, si la vie sociale est indispensable à la perfection suprême, but des aspirations de la nature humaine, la multiplication de l'espèce le fut aussi au début pour la formation, comme elle l'est à travers les temps pour la conservation de la société elle-même.

Ainsi la nécessité de la propagation de la race humaine a sa source dans la nature de l'homme, comme une exigence de la fin à laquelle Dieu l'a destinée, et des moyens que le Créateur lui a prodigués pour lui permettre de l'atteindre. L'instinct de sociabilité est l'un de ces moyens indispensables.

Ce qui est vrai de l'homme individuel, peut et doit être

1. *Ibid.*, p. 390.
2. *Ibid.*, 14, p. 397. Cf. MAUSBACH, *Ethik des heiligen Augustinus*, t. I, p. 326 et suiv.

affirmé du genre humain constitué en société. La Cité terrestre, celle qui vit de la foi et celle qui n'en vit pas, recherchent la paix et la concorde. L'une et l'autre les poursuivent dans cette union des citoyens qui donnent aux uns le pouvoir, aux autres la sujétion. Elles veulent chez les deux groupes, par rapport à tout ce qui intéresse la vie terrestre, un parfait accord des volontés humaines [1], car la concorde, en développant et maintenant le véritable idéal de toute la vie sociale, la paix, constitue en quelque sorte le salut d'un peuple [2].

C'est à la poursuite de cette concorde que doivent tendre dans la société civile l'obéissance des sujets et l'autorité des gouvernants, et le parfait accord des ordres du père de famille à son foyer avec les lois de l'Etat [3].

Chaque membre de la société doit, à son tour, en vertu du précepte de la charité universelle, susciter l'union cordiale parmi le plus grand nombre d'hommes possible, en multipliant les liens de l'amitié, afin que les personnes les plus isolées puissent, elles aussi, bénéficier intimement de la vie sociale [4].

Mais aucun moyen, d'après saint Augustin, n'est plus efficace pour conserver et élargir la concorde et l'amitié que l'union conjugale, où la nature humaine se multiplie par la génération. De même que la science est nécessaire pour arriver à la sagesse, et la nourriture pour conserver la santé, de même la génération dans le mariage est indispensable à l'amitié sociale; c'est d'elle que vient la propagation du genre humain, où cette amitié est un grand bien [5].

1. *Ibid.*, 17, p. 403.
2. *Ibid.*, 24, p. 419. — Cf. MAUSBACH, *Op. cit.*, t. I, p. 83.
3. *Ibid.*, 16, p. 402.
4. *Ibid.*, XV, 16, p. 92.
5. *De bono conj.*, 9, C. V., XLI, 3, p. 199 : « Sane videndum est alia bona nobis Deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliquid sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, conjugium, concubitus. Horum enim quaedam necessaria sunt propter sapientiam, sicut doctrina, quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus, quaedam propter amicitiam, sicut nuptiae vel concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani, in quo societas amicalis magnum bonum est. »

Pour affirmer plus clairement la nécessité de la concorde et pour mieux en assurer la stabilité, Dieu a voulu que tous les hommes sortissent d'un seul, comme un fleuve de sa source. Même la première femme, il l'a tirée du côté d'Adam [1].

Aucun moyen n'est plus puissant pour prévenir ou guérir le mal de la dissension, que le souvenir de ce premier père, l'unique berceau, si l'on peut ainsi parler, de toutes les générations, la souche première d'où dérivent tous les rejetons. Dieu n'a créé qu'un type pour montrer à tous les hommes qu'ils doivent vivre unis non seulement à cause de l'identité de leur nature, mais encore à cause de leur parenté, qui établit et resserre les liens de la concorde [2].

ARTICLE V

La bénédiction « crescite et multiplicamini ».

Cette bénédiction ne renferme aucun précepte. — Interprétation mystique du « crescite et multiplicamini ». — Interprétation littérale. — La bénédiction divine est la parole créatrice de la fécondité humaine.

On se demandera quelle valeur saint Augustin attribue à cette bénédiction, que Dieu a donnée à l'homme au com-

1. *De civ. Dei,* XII, 22, C. V., XL, 1, p. 607 : « unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognitionis affectu homines necterentur ; quando ne ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum. »

2. *Ibid.,* 28, p. 614 : « Neque commodius contra vitium discordiae vel cavendum ne existeret, vel sanandum cum extitisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Quod vero femina illi ex ejus latere facta est, etiam hic satis significatum est quam cara mariti et uxoris debeat esse conjunctio. » — Cf. *Sermo* 90, 7, *P. L.,* XXXVIII, col. 563 ; *Sermo* 268, 3, *Ibid.,* col. 1233.

mencement, en indiquant et légitimant la génération comme le but du mariage.

Les adversaires de la doctrine catholique rejettent la licéité du célibat et préfèrent à la virginité la vie conjugale; ils prétendent découvrir dans cette parole de Dieu un précepte positif obligeant tout homme à la propagation de l'espèce. Par contre, la théologie catholique n'y voit tout au plus qu'un commandement imposé à la communauté des hommes, commandement qui pourra toutefois devenir une obligation pour l'individu en des circonstances particulières.

L'analyse des textes de saint Augustin sur ce passage de la Genèse ne nous permet pas d'y voir l'obligation d'un devoir moral pour chaque individu, ni même d'un précepte positif pour le genre humain.

Nous avons vu que dans le *De genesi contra Manichœos* 1, 19 (P. L., XXXIV, col. 187) [1], saint Augustin interprète le « *crescite et multiplicamini* » plutôt dans un sens spirituel. C'est seulement après le péché originel que la bénédiction divine aurait commencé à avoir quelque rapport avec la fécondité corporelle de l'homme.

En s'inspirant tour à tour de l'école littérale et surtout de l'école allégorique, le saint docteur applique, dans ses premiers ouvrages, la bénédiction, prise au sens littéral, à tous les êtres qui se reproduisent par semence : *ad omnia quae de seminibus gignuntur convenit verbum : « crescite et multiplicamini »*; mais il croit qu'on doit l'entendre plutôt au sens figuré. Et dans ce cas, elle n'exprime que la puissance ou la faculté accordée à l'homme de signifier de plusieurs manières ce que l'intelligence comprend d'une façon simple, et d'interpréter en plusieurs sens les passages obscurs de la Sainte Ecriture [2].

Cette préférence bien marquée pour l'interprétation allégorique est une conséquence très naturelle de la répugnance que saint Augustin trouvait à placer la génération sexuelle

1. Saint Augustin a écrit ce livre vers 389.
2. *Confessionum*, XII, 24, C. V., XXXIII, 1, p. 375.

dans les corps immortels de nos premiers parents. Mais bientôt la difficulté disparaît, quand le saint docteur voit dans la bénédiction divine une signification littérale en rapport avec la fécondité et la génération corporelles, même avant le péché.

Cette bénédiction, écrit-il, pourrait certainement s'accomplir par la génération [1]. Et bien que le Créateur l'ait fait entendre aussi aux animaux, il l'a répétée à l'homme, afin que personne n'impute à péché la génération des enfants dans le mariage, et ne confonde l'acte conjugal bien réglé avec la fornication ou avec les abus des conjoints [2]. Ici donc saint Augustin reconnaît à la bénédiction la sanction légitime des rapports des époux, lorsque leur acte a pour but la génération.

Mais la difficulté qu'il éprouva, reste entière. Il avoue que le « *crescite et multiplicamini* » semble ne pouvoir s'accomplir — « *fieri non posse videatur* » —, que par l'union sexuelle de l'homme et de la femme. Cependant, ajoute-t-il, on peut dire qu'il aurait pu y avoir pour des corps immortels une autre manière de l'accomplir; par exemple, que par la seule affection d'une pieuse amitié, — « *solo pietatis affectu* », — auraient pu naître des enfants sans le concours des deux sexes [3].

Plus tard, dans sa théorie sur la création du monde, l'Evêque d'Hippone place la bénédiction divine avant la création de l'homme dans sa réalité parfaite. Cette parole, dit-il, ne retentit pas, dans la pensée de Dieu, à des oreilles humaines, avant toute espèce de son formé dans l'air et toute voix matérielle, mais elle déposa dans des êtres créés la *causalité* d'une autre chose à créer dans l'avenir. De même

1. *De gen. ad litt.*, III, 12, C. V., XXVIII, 1, p. 78 : « Quid sibi ergo vult post hominem factum illa benedictio : *Crescite et multiplicamini et implete terram,* quod utique generando fieri posset? »
2. *Ibid.*, 13, p. 79 : « Necessarium autem fuit hoc in homine repetere, ne quisquam diceret in officio generandi filios ullum esse peccatum, sicut est in libidine sive fornicandi sive ipso conjugio immoderatius abutendi. » — Cf. *De civ. Dei,* XIV, 21, C. V., XL, 2, p. 45.
3. *De gen. ad litt.*, III, 21, C. V., XXVIII, 1, p. 88. Dans quelques manuscrits on lit : « *solo piae caritatis affectu* ».

donc que le « *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* » renferma, en quelque sorte, dans la semence ou dans la racine du temps, l'homme, qui devait être créé plus tard, de même le « *crescite et multiplicamini* » jeta la *raison séminale* de la fécondité à donner à la nature humaine [1]. La fécondité est ainsi l'œuvre de cette bénédiction, qui doit s'accomplir par la génération dans le mariage [2]. Le premier péché ne l'a pas effacée, et Dieu ne l'a pas enlevée non plus à la postérité déchue [3]. Aussi est-elle encore aujourd'hui la source d'où naîtront les prédestinés jusqu'au nombre préétabli, comme elle l'aurait été à l'état de justice dans laquelle l'homme avait été créé [4].

On remarquera que saint Augustin ne fait aucune mention de quelque commandement que la bénédiction puisse prescrire à l'homme. C'est une vertu causative, ou plutôt, créatrice qu'il lui attribue, dont l'effet appartient comme une partie intégrante à la nature humaine.

Il n'est même pas nécessaire de rechercher dans la bénédiction la force d'un précepte positif, qui semble d'ailleurs y être énoncé, pour reconnaître la nécessité de la propagation de l'espèce humaine. Le « *crescite et multiplicamini* » exprime d'autant mieux la volonté du Créateur, que l'effet en reste inhérent à la nature même de l'homme et comme identifié avec elle. Il ne s'impose pas à chaque individu; il ne rappelle même pas à l'ensemble des hommes un ordre que Dieu ait fait entendre à nos premiers parents. Mais la fécondité émanée de cette bénédiction, aussi bien que l'ins-

1. *Ibid.*, VI, 8, p. 179.
2. *Ibid.*, IX, 3, p. 271. — Saint Augustin ayant commencé à écrire cet ouvrage en 401, n'en a achevé le dernier livre qu'en 415. On comprend que sa doctrine a pu subir une évolution considérable. — On trouve la même doctrine : *De civ. Dei*, XIV, 22, C. V., XL, 2, p. 45; *C. Jul. op. imp.*, VI, 25, *P. L.*, XLV, col. 1560 ; *De nupt. et conc.*, 1, 2, C. V., XLII, 2, p. 236; *Ibid.*, II, 5 et 26, p. 265 et 296; — *De pecc. orig.*, 35. *Ibid.*, p. 198. — Cf. MAUSBACH, *Op. cit.*, t. I, p. 319.
3. *C. Jul. op. imp.*, V, 8, *P. L.*, XLV, col. 1438 : « Benedictionem vero Dei, qua dictum est, *Crescite, et multiplicamini,* quid mirum, si etiam peccato natura vitiata non perdidit? Non enim erat consequens, ut quia immortalitatem felicitatemque perdiderat, perderet etiam fecunditatem, quae irrationabilibus quoque animantibus est tributa. »
4. *Ibid.*, III, 198, col. 1332.

tinct de la génération et toute la disposition organique de la nature, sont la preuve incontestable d'un plan que le Créateur s'est proposé, aussi infaillible que toute œuvre divine, et apparaissant à l'homme comme le moyen dont il doit se servir, pour mener ce plan à l'exécution voulue.

CHAPITRE II

INSTITUTION, NATURE ET MORALITÉ DU MARIAGE

Le mariage est pour saint Augustin l'unique moyen légitime de la propagation de la race humaine. Nous allons exposer sa doctrine sur l'origine et la valeur morale de cette institution. Elle est une œuvre divine; par conséquent, elle doit être honnête de sa nature.

ARTICLE PREMIER

Existence et institution divine du mariage.

Nature du corps humain avant le péché. — La génération sexuelle aurait lieu quand même l'homme n'aurait pas péché. — Le mariage existe dès la création de l'homme; il a été institué par Dieu lui-même; le péché originel n'en a pas altéré la nature.

La nécessité de la propagation du genre humain, non pas précisément pour remplir les vides causés par la mort, mais pour compléter le nombre des saints, oblige saint Augustin à affirmer que le mariage existe dès l'apparition de l'homme sur la terre, comme une institution fondée par le Créateur, où la propagation doit se réaliser par la génération sexuelle.

Nous avons déjà mentionné l'évolution que la pensée de saint Augustin sur le moyen de multiplier l'espèce humaine a subie à travers ses nombreux ouvrages. D'accord avec d'autres Pères de l'Eglise, saint Augustin ne pouvait pas

reconnaître la nécessité de la génération avant le premier péché, ni placer l'acte conjugal dans les corps immortels de nos premiers parents.

Dans le *De Genesi contra Manichaeos,* il affirme contre ses adversaires la matérialité du corps d'Adam, formé de limon [1]. Mais il n'hésite pas à avouer que ce corps était céleste, impropre à subir quelque mouvement moins ordonné de l'âme [2], exempt du besoin de nourriture et des morsures de la faim [3].

Immortel et incorruptible avant la chute, le corps humain ne connaissait pas l'inclination sexuelle, car le désir de la génération et les plaisirs qui l'accompagnent ne peuvent convenir qu'à un corps mortel, en proie à la concupiscence, après le premier péché [4].

C'était donc le don de l'immortalité qui embarrassait saint Augustin pour expliquer la façon dont la multiplication du genre humain se devait réaliser à l'état de la justice originelle.

Dans le *De bono conjugali,* publié en 401, le savant Docteur enseigne encore que les rapports sexuels ne peuvent convenir qu'à des corps mortels, et que le péché seul a assujetti l'homme à l'empire de la mort. Il mentionne les différentes opinions sur la manière dont nos premiers parents auraient pu avoir des enfants sans l'union des sexes, s'ils n'avaient point péché : *a*) par une grâce de Dieu, qui, dans sa toute-puissance, a pu créer Adam et Eve sans parents antérieurs; *b*) en interprétant au sens mystique et figuré le

1. Lib. II, 7, *P. L.*, XXXIV, col. 200.
2. *Ibid.*, 21, col. 213.
3. *De gen. ad litt.*, III, 21, C. V., XXVIII, 1, p. 88. — Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes,* t. II, p. 461. Paris, 1912.
4. *De gen. c. Manichaeos*, 19, *P. L.*, XXXIV, col. 187 : « Licet enim nobis eam (benedictionem : *crescite et multiplicamini*) etiam spiritualiter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. Erat enim prius casta conjunctio masculi et feminae;... Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii saeculi hujus antequam peccarent. Filii enim saeculi hujus generant et generantur, sicut Dominus dicit, cum in comparatione futurae vitae quae nobis promittitur, carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat. » — Cf. *De cathechizandis rudibus,* 18, *P. L.*, XL, col. 332. Saint Augustin écrivit ce livre vers 389.

crescite et multiplicamini, comme si cette multiplication dût être l'effet des progrès de l'âme dans le bien et de l'abondance des vertus; dans cette hypothèse, la génération des enfants n'aurait dû avoir lieu qu'après le péché, pour remplir le vide que la mort laisserait dans les rangs de la société humaine; *c*) que le corps de nos premiers parents n'était pas spirituel, mais animal, afin que, par le mérite de l'obéissance, il devînt spirituel et digne d'obtenir l'immortalité. Dans ce cas, on devait croire que ce corps avait été créé dans un état de mortalité, par conséquent destiné par sa nature à subir la mort, mais exempt de cette torture par un privilège divin. L'homme aurait pu engendrer des enfants par l'acte conjugal, jusqu'à ce que le nombre des prédestinés fût rempli, sans cependant tomber dans la vieillesse ni subir quelque espèce d'affaiblissement [1].

Bien que saint Augustin trouvât cette dernière explication plus probable, il se tint dans le doute sans oser formuler son opinion personnelle.

Son hésitation était plus évidente lorsqu'il disait : « quant à cette parole : *crescite et multiplicamini et replete terram,* bien qu'*il semble* qu'elle ne puisse s'accomplir que par l'union sexuelle de l'homme et de la femme, ce qui paraît indiquer que leurs corps étaient mortels, on peut dire cependant, qu'il aurait pu y avoir une autre manière de l'accomplir, comme, par exemple, si du seul effet d'une pieuse amitié auraient pu naître des enfants [2] ».

Saint Augustin ne tarda cependant pas à trouver la clef du problème et à préciser sa doctrine.

Le corps d'Adam innocent, écrit-il, était animal et terrestre [3], se nourrissant des fruits réels de l'Eden [4].

Pour ce qui concerne l'immortalité, il s'exprime de la sorte : « Le corps d'Adam, avant même son péché, pouvait

1. *De bono conj.*, 2, C. V., XLI, 3, p. 188.
2. *De gen. ad litt.*, III, 21, C. V., XXVIII, 1, p. 88. — Ce livre fut écrit quelques années après le *De bono conjugali.*
3. *Ibid.*, VI, 19 et 28, p. 192 et 199. *De peccatorum meritis et remissione*, 2, C. V., LX, 1, p. 4.
4. *Ibid.*, 21, p. 194. — *De civ. Dei*, XIII, 20, C. V., XL, 1, p. 644.

être appelé mortel et immortel; mortel, parce qu'il pouvait mourir; immortel, parce qu'il pouvait ne pas mourir. Car, autre chose est de ne pouvoir mourir, comme certaines natures immortelles que Dieu a créées, autre chose est de pouvoir ne pas mourir. C'est en ce dernier sens que le premier homme a été créé mortel. Ce privilège lui était assuré par le fruit de l'arbre de vie, la constitution naturelle de son corps ne pouvant en être la cause; aussi fut-il éloigné de cet arbre, après son péché afin de ne pas échapper à la mort. Il était donc mortel par la nature de son corps animal, et immortel par le bienfait de son Créateur. En effet, son corps, étant animal, était nécessairement mortel en ce qu'il pouvait mourir, et en même temps il était immortel en ce qu'il pouvait ne point mourir [1]. »

Cette doctrine étant établie, il n'y a plus de difficulté à rejeter les deux premières opinions mentionnées ci-dessus, et à adopter la troisième.

La création d'Adam et d'Eve avec un corps matériel, animal et doué des organes de la génération sexuelle, rend inutile l'hypothèse d'une intervention divine pour la multiplication du genre humain avant le péché originel, et autorise à soutenir que le *crescite et multiplicamini,* énoncé au premier moment de la création, ne doit pas s'interpréter au sens figuré, mais au sens propre et littéral.

Ainsi, quoique l'Ecriture ne parle des rapports d'Adam et d'Eve et des enfants qui en naquirent, qu'après l'expulsion du paradis terrestre, on ne voit cependant pas pourquoi ils n'auraient pas pu avoir des enfants avant le premier péché. Dieu pouvait leur accorder, à cause de leur vie pleine de mérites et de parfaite obéissance, d'engendrer des enfants. Les enfants n'auraient pas été engendrés pour succéder aux parents moissonnés par la mort. Pendant que ceux-ci auraient continué à vivre, tout en entretenant la vigueur de leur corps par le fruit de l'arbre de vie placé dans le paradis terrestre, leurs enfants seraient arrivés au même état de vie. Le nombre des hommes étant complet

1. *Ibid.*, 25, p. 197.

et tous ayant vécu dans l'obéissance, il se produirait un changement, grâce auquel, sans passer par la mort, les corps animaux acquerraient d'autres propriétés et seraient appelés spirituels [1].

La génération sexuelle pouvait donc avoir lieu dans les corps d'Adam et d'Eve même avant la chute. La multiplication du genre humain, nécessaire pour l'exécution des desseins de Dieu, se serait réalisée, sans aucun doute, par les moyens naturels, c'est-à-dire, par l'union des sexes.

Saint Augustin soutient énergiquement cette affirmation contre certains auteurs catholiques, en montrant la compatibilité de la génération sexuelle avec l'état d'innocence et d'immortalité au paradis terrestre, et en mettant en relief l'absurde conséquence que, dans le cas contraire, le péché serait nécessaire pour la formation du nombre des saints [2]. Il la défend aussi contre les hérétiques confondant l'honnêteté du mariage avec le crime de la fornication, ou méconnaissant la possibilité, dont les premiers parents jouissaient, d'accomplir l'acte conjugal sans les ardeurs de la concupiscence, que le péché seul a infiltrée dans le corps de l'homme [3].

1. *Ibid.*, IX, 3, p. 271 : « Quamquam enim jam emissi de paradiso convenisse et genuisse commemorantur. tamen non video, quid prohibere potuerit, ut essent eis etiam in paradiso honorabiles nuptiae et torus immaculatus, hoc Deo praestante fideliter justeque viventibus eique obedienter sancteque servientibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore ac dolore pariendi fetus ex eorum semine gigneretur.

2. *De civ. Dei*, XIV, 23, C. V., XL, 2, p. 47 : « Quisquis autem dicit non fuisse coituros nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit nisi propter numerositatem sanctorum necessarium hominis fuisse peccatum? Si enim non peccando soli remanerent, quia, sicut putant, nisi peccassent, generare non possent, profecto ut non soli duo justi homines possent esse, sed multi, necessarium peccatum fuit. » — Saint Augustin s'est appuyé sur cette dernière raison pour rétracter son opinion de l'impossibilité de la génération avant le péché. — *Retract.*, I, 10, C. V., XXXVI, 2, p. 48.

3. *De nupt. et conc.*, I, 1, C. V., XLII, 2, p. 212 : « Haec enim quae ab impudentibus impudenter laudatur, pudenda concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset, nuptiae vero essent, etiamsi nemo peccasset; fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis hujus. » — Cf. *Ibid.*, II, 13, 22, 31, pp. 279, 291, 310. — *C. Jul. op. imp.*, V, 16 et 17, *P. L.*, XLV, col. 1449 et 1451. *De civ. Dei*, XIV, 24, C. V., XL, 2, p. 50.

L'existence du mariage apparaît donc dès les premiers moments de l'existence de l'homme.

Saint Augustin n'a pas besoin de recourir à d'autres preuves que les précédentes. La création de la femme comme un auxiliaire de la génération, le *crescite et multiplicamini* bénissant l'union sexuelle [1], la création de deux sexes différents [2], voilà les arguments qui nous permettent de découvrir les plans de Dieu. Ils nous montrent la société conjugale de l'homme et de la femme comme le berceau, où la multitude des élus devait commencer à se constituer dès le début, et sans lequel aucun homme ne viendrait à l'existence. La multiplication de la race réclame l'union des sexes, la nature se révèle comme l'unique moyen de la propagation, et le Créateur établit le mariage comme l'état social, où cette grande œuvre doit s'accomplir.

Le mariage est donc une institution fondée par Dieu lui-même avant le péché, quand il a prononcé cette parole : « *propterea relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* » (Gen., II, 24) [3]. Le Christ, assistant plus tard aux noces de Cana, a confirmé l'origine divine du mariage [4].

Dans la lutte contre les Pélagiens, qui l'accusaient de blâmer le mariage et d'en attribuer le résultat au démon par la doctrine du péché originel [5], saint Augustin non seulement maintient le caractère de la formation divine du mariage, mais il défend instamment la stabilité de cette institution, qu'aucune circonstance n'a altérée dans ses propriétés essentielles.

1. *De pecc. orig.*, 35, C. V., XLII, 2, p. 198.
2. *De gen. ad litt.*, IX, 3, C. V., XXVIII, 1, p. 271.
3. *De civ. Dei*, XIV, 22, C. V., XL, 2, p. 45 : « Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subjuncta est. » — Cf. *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 5, C. V., LX, 1, p. 430.
4. *In Joannis Evangelium tr.*, IX, 2, *P. L.*, XXXV, col. 1458 : « Quod Dominus invitatus venit ad nuptias... confirmare voluit quod ipse fecit nuptias. »
5. *De nupt. et conc.*, I, 1, C. V., XLII, 2, p. 212.

Quand on dit que le mariage actuel est autre qu'il eût été sans le péché, on n'entend point parler de la nature, mais des modifications, qui en ont gâté les rapports [1]. La raison de la création des deux sexes et de leur union bénie par Dieu est encore aujourd'hui la même qu'au commencement [2]. La nature humaine créée pour devenir l'organisme et le siège de la génération n'a perdu aucun de ses dons, bien qu'elle soit devenue après le péché sujette à la concupiscence désordonnée [3]. Aussi, le mariage est-il aujourd'hui essentiellement le même que celui que Dieu institua au début; il conserve les mêmes biens et les mêmes propriétés [4].

ARTICLE II

Nature et honnêteté du mariage. Doctrine des Manichéens.

Le dualisme de Manès; la morale manichéenne; immoralité du mariage selon les Manichéens. — Réfutation par saint Augustin : le mariage est honnête de sa nature. — Il est un bien destiné à procurer d'autres biens supérieurs. — Raisons de l'honnêteté morale du mariage.

Aucune question sur le mariage n'a plus préoccupé la pensée de saint Augustin que celle de l'honnêteté ou de la bonté morale de cette institution. Elle l'a conduit non seulement à d'innombrables allusions répandues dans presque tous ses ouvrages, mais encore à la publication de quelques livres, où le saint Evêque se propose, comme but principal, la revendication de la beauté de l'état conjugal.

1. *Ibid.*, II, 32, p. 311 : « Quamobrem etsi dicitur nunc alias esse nuptias, alias vero si non peccasset, esse potuisse, non secundum earum naturam, sed secundum quandam in deterius mutatam dicitur qualitatem. Sicut alius dicitur, quamvis idem ipse sit homo, qui mutaverit vitam sive in melius sive in deterius. »
2. *De gen. ad litt.*, IX, 3, C. V., XXVIII, 1. p. 271 : « Quae ratio conditionis et conjunctionis masculi et feminae atque benedictio nec post peccatum hominis poenamque defecit. » — Cf. *Contra Jul. op. imp.*, V, 8, *P. L.*, XLV, col. 1438.
3. *De nupt. et conc.*, II, 32, C. V., XLII, 2, p. 311.
4. *Ibid.*, I, 21, p. 236.

Nous n'exagérerons pas, en affirmant que toutes ses autres thèses sur la vie matrimoniale et les propriétés de l'état conjugal découlent de celle-ci comme des corollaires d'un principe établi.

Les Manichéens étaient sur ce point, ainsi qu'en beaucoup d'autres, les grands adversaires de saint Augustin [1].

Le fond de leur système repoussait, comme un comble d'impiété et une invention diabolique, le mariage et plus encore l'acte de la génération. C'est pourquoi ils s'efforçaient de réfuter dans leurs discours et leurs écrits la doctrine chrétienne, et d'inculquer à leurs disciples la théorie de Manès avec toutes ses dégradantes conséquences.

Nous trouverons dans les données fournies par saint Augustin lui-même les fondements et les principales conclusions de la doctrine manichéenne sur le sujet qui nous occupe [2].

Le principe fondamental des Manichéens est, comme on le sait, le dualisme. Manès, leur chef, inventa deux éléments ou principes différents et opposés, mais également éternels. Il défend, à la suite d'anciens hérétiques, l'existence de deux natures ou substances incréées, — la nature du bien et la nature du mal [3].

La nature du mal s'est révoltée contre la nature du bien, c'est-à-dire, contre Dieu. Et celui-ci, prévoyant quelle ruine, quelle dévastation menacerait son empire, s'il n'opposait quelque résistance à la nation ennemie, envoya contre elle une vertu puissante, c'est-à-dire une partie de sa nature [4]. Cette partie fut mêlée à la substance mauvaise, afin de l'en-

1. Il a connu encore d'autres adversaires du mariage, mais de moindre importance, par exemple Tatien et ses fauteurs. — *De Haeresibus*, *P. L.*, XLII, col. 30. — L. C. C.

2. Le témoignage de saint Augustin sur le manichéisme a une importance toute spéciale, universellement reconnue, et confirmée par des documents dernièrement trouvés dans le Turkestan chinois. — Cf. G. BARDY, *Manichéisme* dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vacant-Mangenot-Amann. — L. C. C.

3. *De Haeresibus*, 46, *P. L.*, XLII, col. 34. — Cf. SCHWANE, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 504. Freiburg (i. Br.), 1895.

4. *Disputatio contra Fortunatam*, 1, C. V., XXV, 1, p. 83. — *De natura boni*, 42, C. V., XXV, 2, p. 876.

chaîner et d'en réprimer l'extrême fureur, pour empêcher ainsi la nature divine d'être totalement pervertie [1].

Dieu donc a dû sacrifier une portion de son être, en la livrant au combat et en la laissant garrotter dans la substance du prince du mal, pour assurer un repos éternel aux habitants de la lumière.

Le monde a été fait par Dieu du mélange résultant de l'élément divin mêlé à l'élément mauvais [2]. Les cinq éléments : la fumée, les ténèbres, le feu, l'eau et le vent sont des créatures du principe mauvais. Dans les ténèbres sont nés les bipèdes. Adam et Eve ne furent pas créés par Dieu, mais engendrés par le prince du mal, qui leur a communiqué tout ce que lui et la légion des ténèbres avaient absorbé de la substance divine, afin de le retenir plus fortement emprisonné et de l'empêcher de leur échapper [3].

Il y a donc dans l'homme, comme dans l'animal, dans l'arbre et dans chaque partie du monde, une portion de l'être de Dieu, gênée, emprisonnée dans la matière, cherchant à s'en dégager pour retourner à la région de la lumière.

Le plus haut degré de la perfection morale manichéenne consiste non seulement à éviter que les chaînes de cette

1. *De moribus manichaeorum*, 15, *P. L.*, XXXII, col. 1361. — *Contra Faustum*, XI, 3, C. V., XXV, 1, p. 319.

2. *De Haeresibus*, 46, *P. L.*, XLII, col. 35. — *Disput. contra Fortunatum*, 1, C. V., XXV, 1, p. 83. — Cfr. SCHWANE, *Op. cit.*, t. II, p. 504. — TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 435.

3. *De natura boni*, 46, C. V., XXV, 2, p. 884. — Cf. *De gen. contra Manich.*, II, 29, *P. L.*, XXXIV, col. 217. — *De Haeresibus*, 46, *P. L.*, XLII, col. 37. — SCHWANE, *Op. cit.*, t. II, p. 504. — Il semble que dans le système manichéen l'âme humaine est cette portion, ou une partie de cette portion de la substance de Dieu renfermée dans le corps de l'homme. Les disciples de Manès enseignent que l'âme humaine est en grande partie remplie de lumière avec un mélange en très petite quantité de ténèbres. Cette molécule de mal sera la contribution du principe mauvais à la formation de l'âme, que les Manichéens avouent cependant être une partie de Dieu. — (*De mor. Manich.*, c. XIX, *loc. cit.*). Ils distinguent encore deux sortes d'âmes : les unes bonnes, émanant tellement de Dieu qu'il ne les a pas faites d'une autre matière ni tirées du néant, mais qu'elles sont une partie de sa propre substance ; — les autres mauvaises, ne tenant à Dieu par aucun lien. Dans le principe, les âmes bonnes étaient séparées des âmes mauvaises; maintenant elles sont mêlées les unes aux autres (*De duabus animabus*, 16, C. V., XXV, 1, p. 71).

partie de Dieu se serrent et se multiplient, mais à les détruire pour soulager et libérer la divine prisonnière.

Or, rien ne s'y oppose plus que la génération humaine; car l'homme, étant le plus formidable cachot de la portion vaincue de Dieu et retenant cette partie dans sa propre semence [1], la transmet par l'acte conjugal à tous ses descendants [2]. Conclusion : le mariage, l'union des sexes et la procréation des enfants surtout sont un crime [3]. L'union conjugale est une création du diable, comme Adam et Eve l'ont été aussi [4]. Toute espèce de commerce charnel, même entre époux, est un acte de fornication [5]. C'est pourquoi la loi manichéenne prescrit aux conjoints d'éviter par tous les moyens la procréation des enfants [6].

Saint Augustin le fait remarquer souvent; ce n'est pas proprement le mariage ni l'union sexuelle que les Manichéens réprouvent et détestent le plus, c'est la procréation des enfants; ils redoutent que leur dieu ne se trouve de plus en plus lié dans le fruit conçu par la femme. Ce n'est pas l'acte du mariage qu'ils condamnent, ce sont surtout ses conséquences naturelles [7].

L'Evêque d'Hippone, exposant sa doctrine sur l'honnêteté du mariage, établit une distinction fondamentale : — autre

1. *Contra Faustum,* III, 6, C. V., xxv. 1, p. 268.
2. *Ibid.,* XIX, 26, p. 529.
3. *De Haeresibus,* 46, *P. L.,* XLII, col. 37. — *De mor. Manich.,* 18, *P. L.,* XXXII, col. 1373.
4. *Contra Faustum,* XIX, 29, C. V., xxv, 1, p. 532 : « Ipsi (Manichaei) opinantur et praedicant... diabolum fecisse atque junxisse masculum et feminam. »
5. *Contra Felicem,* I, 7, C. V., xxv, 2, p. 809.
6. *Contra Faustum,* XXII, 30, C. V., xxv, 1, p. 624.
7. *Ibid.,* et XXX, 6, p. 754; — *De Haeres.,* 46, *P. L.,* XLII, col. 37. — Les Manichéens se divisaient en deux ordres : les *parfaits* ou *élus* et les *auditeurs.* Le mariage était permis, mais seulement aux *auditeurs.* Les *parfaits* les instruisaient sur la loi de Manès, et les exhortaient à empêcher la génération, tout en leur permettant les plaisirs de la vie conjugale.

Ces hérétiques se flattaient d'être ainsi les libérateurs de leur dieu. On peut s'imaginer les abominations où les poussait cette doctrine. — Cf. *De mor. Manich.,* 18 et 19; *De Haeres., loc. cit.; De natura boni,* 47, C. V., xxv, 2, p. 886.

chose est le mariage en soi-même, autre chose est le mauvais usage qu'en font les époux [1].

Le mariage est une institution divine, un état de vie, ayant une organisation et un but propres, signalés par Dieu lui-même et indiqués par la nature.

Personne ne peut en changer les propriétés essentielles, ni y adjoindre une autre fin que celle que Dieu a voulue. Toute union sociale entre l'homme et la femme, quelque dignes que soient leurs intentions, renonçant à ce but ou attentant à ces propriétés, s'éloigne absolument des conditions d'un vrai mariage, et ne peut en porter le nom.

Par contre, la société conjugale s'établit entre deux époux, lorsqu'ils en stipulent les clauses déterminées, quelles que soient leurs aspirations, non contraires, quoiqu'injurieuses au mariage. Leur union restera indissoluble, également digne par son institution, toujours honnête dans son but. Les aberrations peuvent avilir les deux époux que le mariage unit à jamais, mais elles ne flétriront point la dignité morale de l'état conjugal [2].

Le mariage est toujours le même dans son essence, dans son honnêteté, soit entre époux ne se proposant que d'en

1. *De bono conjugali*, 14, C. V., XLI, 3, p. 208 : « Quid enim sit nuptiarum, considerandum est, non quid sit nubentium et immoderatius nuptiis utentium. »

Saint Augustin nous donne sa théorie dans ce livre écrit en 401. La doctrine chrétienne de la supériorité de la virginité sur le mariage, soutenue par les écrivains catholiques antérieurs à notre saint, avait provoqué une calomnie de la part des Pélagiens. Le moine Jovinien surtout reprochait aux chrétiens de soutenir la théorie manichéenne, lorsqu'ils *condamnaient* le mariage pour défendre l'excellence de la virginité.

Malgré une forte et pieuse résistance aux idées de Jovinien mettant au même niveau la chasteté conjugale et celle des vierges consacrées à Dieu, la nouvelle erreur se glissait secrètement dans les esprits, et on n'osait et on ne savait repousser la calomnie, dont le moine hérétique prétendait souiller la doctrine de l'Eglise (*Retract.*, 1, II, c. 48, C. V., XXXVI, 2, p. 156).

Saint Augustin entreprit la rédaction du *De bono conjugali* pour rejeter le grief que Jovinien faisait aux auteurs chrétiens, en exposant les biens du mariage reconnus par la théorie catholique, qui ne pactise aucunement avec les abominations de Manès et de ses disciples.

2. *De bono conj.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 194 : « Quidquid ergo inter se conjugati immodestum, inverecundum, sordidum gerunt, vitium est hominibus, non culpa nuptiarum. »

poursuivre le but, soit entre conjoints visant à des avantages sociaux ou à des plaisirs momentanés, sans mépriser cependant la fin essentielle du mariage [1].

L'honnêteté morale lui vient de sa propre nature. Cette affirmation et d'autres équivalentes fourmillent dans presque tous les livres de saint Augustin. Les incontinents peuvent noircir leur vie matrimoniale d'imperfections, de fautes, de crimes; leur désir désordonné de l'état conjugal peut être criminel; le mariage peut devenir pour eux un péché, lorsqu'ils prononcent la formule du contrat, en vue de satisfaire à l'ardeur de la concupiscence, ou d'échapper au danger de la fornication; le mariage, cependant, ne sera jamais, en lui-même, une faute pour eux [2]. Il a une bonté morale propre, qui reste toujours au même degré [3].

La comparaison entre l'honnêteté naturelle de deux mariages, en tant que mariages, est absurde. Elle ne doit avoir lieu qu'entre deux ou plusieurs couples, dont l'un peut être plus saint que l'autre, selon le degré des vertus personnelles de chacun [4].

L'honnêteté de l'état conjugal ne vient pas non plus du parallèle entre le mariage et la fornication. Ce n'est pas parce que celle-ci est un mal, que celui-là est un bien; autrement ce seraient deux maux, l'un plus grand que l'autre. La fornication serait alors un bien, parce que l'adultère est

1. *Ibid.*, 17, p. 212 : « Ipsae quidem nuptiae in omnibus gentibus eadem sunt filiorum procreandorum causa, qui qualeslibet postea fuerint, ad hoc tamen institutae sunt nuptiae, ut ordinate honesteque nascantur... Ac per hoc quamvis utrorumque nuptiae, in quantum nuptiae sunt, quia procreandi causa sunt, aequaliter bonae sint, hi tamen homines conjugati illis hominibus conjugatis non sunt comparandi. »

2. *Ibid.*, 10, p. 202 : « Nec ipsis (incontinentibus) tamen peccatum sunt nuptiae, quae, si in comparatione fornicationis eligerentur, minus peccatum essent quam fornicatio, sed tamen peccatum essent. » — Cette opinion découle d'une autre, où saint Augustin déclare que tout acte conjugal, dépassant la limite de ce qui est strictement nécessaire à la génération, doit compter comme un péché, bien qu'excusable à cause du bien du mariage. Nous reviendrons là-dessus plus tard.

3. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 317 : « Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum. »

4. *De bono conj.*, 20. *Ibid.*, p. 218 : « Non nuptias nuptiis, nam par in omnibus munus est mortali hominum naturae datum, sed homines, qui nuptiis utuntur... conferendi sint requirendum est. »

un crime plus grave encore; et l'adultère serait à son tour un bien, parce que l'inceste est un mal plus abominable. La fausseté de ce parallèle est évidente [1].

Le mariage et la fornication ne sont donc pas deux maux, dont l'un plus blâmable que l'autre. Le mariage est un bien en soi-même. S'il n'en était pas ainsi, Jésus-Christ n'aurait pas pu défendre à l'homme de se séparer de sa femme, hors le cas d'adultère, ni se rendre aux noces de Cana, où on l'avait invité. Par ce commandement et ce fait historique, il a confirmé que le mariage est incontestablement un bien [2].

L'Apôtre est plus explicite encore, lorsqu'il dit (I Cor. VII, 36) : « *Quod vult faciat ; non peccat, si nubat* », et (*Ibid.*, 28) : « *si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccat* ». Il est donc impossible de conclure que le mariage est un péché, ou qu'il n'est pas permis [3]. Ceux qui l'estiment aussi condamnable que l'adultère, ont fermé les yeux à la lumière des Ecritures, et méconnu la voix de la saine raison [4].

« Pour nous, selon la foi due à la vérité inspirée et à la saine doctrine, nous soutenons que le mariage n'est point un péché, mais un véritable bien, quoique inférieur à d'autres [5]. »

1. *Ibid.*, 8, p. 198 : « Honorabiles ergo nuptiae in omnibus et torus immaculatus. Quod non sic dicimus bonum, ut in fornicationis comparatione sit bonum; alioquin duo mala erunt, quorum alterum pejus; aut bonum erit et fornicatio, quia est pejus adulterium — pejus est enim alienum matrimonium violare quam meretrici adhaerere — et bonum adulterium, quia est pejus incestus — pejus est enim cum matre quam cum aliena uxore concumbere. »

2. *Ibid.*, 3, p. 190 : « Bonum ergo conjugii, quod etiam Dominus in evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem nisi ex causa fornicationis, sed etiam quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum, merito quaeritur. »

3. *Ibid.*, 11, p. 202. — *De bono vid.*, 5, *Ibid.*, p. 310.

4. *De sancta virg.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 252 : « Nam cum error uterque sit, vel aequare sanctae virginitati nuptias vel damnare, nimis invicem fugiendo duo isti errores adversa fronte confligunt, quia veritatis medium tenere noluerunt : quo et certa ratione et sanctarum scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus nec eas bono vel virginalis continentiae vel etiam vidualis aequamus. »

5. *Ibid.*, 21, p. 256 : « Nos autem secundum scripturarum sanctarum fidem sanamque doctrinam nec peccatum esse dicimus nuptias, et earum tamen bonum non solum infra virginalem, verum etiam infra vidualem continentiam constituimus. »

Cette bonté morale est d'autant plus inhérente à la nature même du mariage, qu'elle lui appartient dès le moment où Dieu institua cet état de vie. Les raisons qui rendent bon le mariage d'aujourd'hui, ennoblissaient également le mariage d'Adam et d'Eve avant le péché.

Malgré l'insistance et l'opiniâtreté de son apologie du mariage, saint Augustin ne le place pas au rang des biens désirables en eux-mêmes; il le met au rang des biens nécessaires pour arriver à d'autres biens supérieurs. « Il faut considérer, dit-il, que parmi les biens que Dieu nous donne, les uns sont « *propter se ipsa expetenda* » comme la sagesse, la santé, l'amitié; les autres sont « *propter aliquid necessaria* » comme la science, le manger, le boire, le sommeil, le *mariage,* l'acte conjugal. Parmi ces derniers, quelques-uns sont nécessaires pour parvenir à la sagesse, par exemple, la science; d'autres pour conserver la santé, comme la nourriture, la boisson, le sommeil; d'autres encore pour entretenir l'amitié, comme le *mariage,* car c'est de là que vient la propagation du genre humain, où l'amitié sociale est un grand bien [1]. »

Le mariage est donc un bien destiné de sa nature à rechercher d'autres biens supérieurs. Il est un moyen ordonné à un but plus élevé.

Quelles sont les causes qui rendent le mariage honnête de sa nature, ou, en d'autres termes, quels biens trouve-t-on dans le mariage pour y reconnaître une vraie bonté morale?

Saint Augustin nous donne la réponse en beaucoup d'endroits et toujours en termes choisis : la génération, la fidélité conjugale et le sacrement. Ce sont les trois biens du mariage. Les deux premiers lui appartiennent chez tous les peuples; le troisième surtout chez le peuple chrétien [2].

1. *De bono conj.*, 9, C. V., XLI, 3, p. 199.

2. *Ibid.*, 24, p. 226 : « Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet etiam in sanctitate sacramenti. » — *De pec. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 197 : « Bonum ergo sunt nuptiae in omnibus quae sunt propria nuptiarum. Haec autem tria sunt : gene-

La génération consiste dans la procréation des enfants et dans leur régénération morale; la fidélité doit surpasser celle qu'observent les païens jaloux du corps de leur conjoint, pour convenir à des chrétiens craignant l'adultère pour l'offense qu'il fait à Dieu et espérant de celui-ci le prix de leur loyauté; le sacrement lie les deux époux pour toujours, même dans le cas d'adultère ou de séparation [1]. Pour la génération, l'Apôtre écrit : « *Volo juniores nubere, filios procreare, matres familias esse* » (Tim., v, 14); pour la fidélité : « *uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier* » (I Cor., VII, 4); pour le sacrement : « *uxorem a viro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari, et vir uxorem non dimittat* » (I Cor., VII, 10, 11) [2].

Cette trilogie forme les trois colonnes qui supportent toute la doctrine de saint Augustin sur le mariage. Tous les autres biens de la société conjugale émanent de ces trois sources. Toutes les propriétés essentielles du mariage sont encadrées dans cette triple formule.

Le mariage est un état de vie honnête, parce qu'il est une société indissoluble de l'homme et de la femme, instituée par Dieu, symbolisant une union mystique et sainte, obligeant les deux époux à une chaste et mutuelle fidélité, en vue de la génération physique et de la régénération morale des enfants.

On pourrait arriver ainsi à une synthèse de toute la doctrine de l'évêque d'Hippone sur le mariage.

randi ordinatio, fides pudicitiae, connubii sacramentum. » — Cf. *De bono vid.*, 4, C. V., XLI, 3, p. 308.

1. *De nupt. et conc.*, I, 17, C. V., XLII, 2, p. 231.
2. *De bono conj.*, 24, C. V., XLI, 3, p. 227.

CHAPITRE III

BUT ET BIENS DU MARIAGE

Puisque l'importance d'une société découle principalement de la fin qu'elle se propose, saint Augustin se hâte de bien préciser le but du mariage, et d'en mettre en relief l'honnêteté, pour la rendre compréhensible aux Manichéens. En exposant la moralité de cette fin, il ajoute aux témoignages du Christ et de saint Paul une raison philosophique pour consolider les affirmations que nous avons reproduites dans le chapitre précédent.

ARTICLE PREMIER

Le but du mariage.

La génération est un bien et surtout le but du mariage. — Distinction entre le but et les biens du mariage. — Le bien de la société naturelle du mariage. — Le bien de la répression de la concupiscence. — Le mariage et la concupiscence.

Le premier bien du mariage est la génération des enfants. Nous avons déjà indiqué la doctrine de saint Augustin sur l'origine de l'instinct naturel de la reproduction chez l'homme, qu'il attribue exclusivement à l'action créatrice de Dieu[1]. Ce seul motif lui suffit pour affirmer sans

1. Voyez Chap. I, art. 3, p. 16, 17.

crainte l'indéniable honnêteté du désir de la procréation.

La moralité du fait de la génération devient un simple corollaire de l'antécédent. Qui, en effet, peut reprocher à l'homme de vouloir se survivre dans sa postérité, dès lors que son acte n'est pas contraire à la voix de la raison et ne dépasse pas les justes libertés de la vie conjugale [1] ? Les enfants sont le fruit honnête de la société conjugale [2]; voilà pourquoi les excès de l'incontinence, en tant qu'ils n'y portent pas atteinte, deviennent excusables, et l'usage de la concupiscence devient licite [3].

Si on recherche la suprême raison de l'honnêteté que saint Augustin reconnaît au fait de la génération, on la découvrira dans la doctrine déjà exposée sur la nécessité de la multiplication de la race humaine.

Le nombre des prédestinés est ici le dernier anneau d'une chaîne de buts et de moyens, établie par Dieu, où la génération dans le mariage trouve sa place. Réglée par la raison, elle dirige les énergies de la fécondité à la formation d'êtres humains dans leur entier achèvement, êtres qui, à leur tour, se plongeront eux-mêmes dans la vie de Dieu. C'est cette pensée que saint Augustin retrouve dans la parole de l'Apôtre (I Tim., v, 14) : « *bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matrem familias esse* », — bien qu'il soit plus avantageux de ne pas avoir besoin du mariage pour en obtenir les bienfaits [4].

La génération n'est pas seulement un bien du mariage, elle en est le but. Ce but est indiqué par le mot même — *matrimonium* —, portant avec lui la signification de maternité [5].

Il est commun à tout mariage, soit chrétien, soit païen.

1. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 317 : « Filiorum quippe procreationi operam dare non canino more per usum promiscuum feminarum, sed honesto ordine conjugali non est in homine improbandus affectus. »
2. *De bono conj.*, I, *Ibid.*, p. 187.
3. *Ibid.*, 3, p. 191.
4. *Ibid.*, 9, p. 200.
5. *Contra Faustum*, XIX, 26, C. V., XXV, 1, p. 529 : « Matrimonium quippe ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat femina nubere, quam ut mater fiat. »

Aussi les actes du contrat conjugal (*tabulae matrimoniales*) le reconnaissent et le placent au premier rang [1].

La génération est le but propre et naturel du mariage, car la nature, poussant elle-même l'homme à la première des sociétés naturelles, c'est-à-dire, à l'union conjugale avec la femme, ne se propose que de se multiplier, moyennant l'action des deux sexes [2]. Elle correspond encore au motif de l'institution du mariage, puisque Dieu, procédant à l'organisation de cette société, a voulu pourvoir à la naissance honnête et légitime des enfants [3]. Ainsi, la génération devient en quelque sorte le complément et la gloire de la société conjugale, puisque les enfants sont l'auréole du mariage, non pas une punition du péché [4].

On a le droit de se demander si saint Augustin attribue d'autres fins au mariage, et quelle importance il y attache à l'égard du but de la génération.

Les interprètes de sa doctrine ne sont pas toujours d'accord sur ce point. Tixeront y voit indiqué un but principal, le seul qui légitime complètement l'union des sexes, c'est-à-dire, la génération des enfants, et un second, consistant dans l'aide que se procurent mutuellement l'homme et la femme, même quand le premier but ne peut plus être atteint [5]. Schwane découvre dans la doctrine de l'Evêque d'Hippone une fin principale du mariage, savoir, la génération des enfants, et une autre, le refrènement de la concupiscence, lequel recherché par les fiancés, suffit pour la validité de leur mariage, à la condition qu'ils n'excluent pas le

1. *Ibid.*, XV, 7, p. 429. *De mor. Manich.*, 18, *P. L.*, XXXII, col. 1373.

2. *De bono conj.*, 1, C. V., XLI, 3, p. 187 : « Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est... Consequens est conexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non conjunctionis maris et foeminae, sed concubitus. »

3. *Ibid.*, 14, p. 212. — *De civ. Dei*, XIV, 22, C. V., XL, 2, p. 45.

4. *De civ.*, XIV, 21, C. V., XL, 2, p. 45 : « Illa vero benedictio nuptiarum, ut conjugati crescerent et multiplicarentur et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit, tamen antequam delinquerent data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam conubii, non ad poenam pertinere peccati. »

5. *Histoire des dogmes*, t. II, p. 425.

premier but, bien qu'ils n'y songent pas [1]. D'après Tixeront, saint Augustin n'admet qu'avec de fortes réserves que le mariage soit établi *ad sedandam concupiscentiam* [2]. Mausbach ne s'écarte pas de l'interprétation de Tixeront, en énumérant les deux fins : la génération et l'union spirituelle et sociale des époux (*proles et fides*) [3].

Il faut avouer que ce n'est pas sur ce sujet que saint Augustin est le plus clair dans l'expression de sa pensée. Il semble cependant qu'une distinction se laisse entrevoir assez nettement dans sa doctrine entre le *but* et les *biens* du mariage. Si on met cette distinction à part, on pourra mentionner *deux ou trois buts* du mariage, et même plus encore.

Dans son apologie du mariage contre Jovinien, le saint Docteur indique les motifs de l'honnêteté de la société conjugale, en cataloguant les biens qui en dérivent : *a*) la procréation des enfants; *b*) la société naturelle de l'homme et de la femme; *c*) la subordination de l'incontinence, toute vicieuse qu'elle soit, au bien de la génération des enfants; *d*) la modération des ardeurs de la concupiscence dans l'acte conjugal par le sentiment de la paternité; *e*) la fidélité que les conjoints se doivent mutuellement [4]. Il faut encore ajouter, d'une façon toute spéciale pour le mariage chrétien, le bien du *sacramentum* par lequel le lien de la société conjugale devient indissoluble jusqu'à la mort de l'un des époux.

Saint Augustin réduit cette énumération, en l'abrégeant, dans la formule indiquée plus haut : le bien du mariage consiste dans la génération et dans la fidélité conjugale ; chez le peuple chrétien, il consiste aussi dans la sainteté du *sacramentum* [5]. Plus simplement : il y a trois biens dans le mariage : la génération, la fidélité et le sacrement [6].

1. *Dogmengeschichte*, t. II, p. 868 suiv.
2. *Loc. cit.*
3. *Op. cit.*, t. I, p. 320-323.
4. *De bono conj.*, 3 et 4, C. V., XLI, 3, p. 190-191.
5. *Ibid.*, 24, p. 226.
6. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275.

Saint Augustin expose donc les biens et les propriétés du mariage, qu'il ne faudra pas confondre avec le but de cette institution.

Un des premiers biens est la société naturelle des deux époux subsistant dans l'union des cœurs et dans l'amour spirituel qu'ils se rendent l'un à l'autre. Saint Augustin nous apprendra que l'essence même du mariage consiste dans cette affection mutuelle, et que la société conjugale est d'autant plus intime et plus louable que cet attachement des esprits est exempt de toute aspiration de la chair. Cependant il n'appelle pas ce bien un but du mariage.

Dieu a voulu que tous les hommes sortissent d'un seul pour resserrer davantage la vie sociale entre eux par les liens de la nature et de la parenté, et le mariage est le moyen naturel d'aboutir à ce plan par la génération. Ainsi, les enfants, étant la conséquence de cette société de l'homme et de la femme, viennent la consolider davantage. Ils sont le seul fruit honnête du commerce des deux sexes; car même sans ce commerce il pouvait exister entre l'homme et la femme une certaine alliance formée par les nœuds d'une amitié pure et sincère, le premier se réservant le commandement, et la seconde acceptant l'obéissance [1].

Saint Augustin spécifie ici assez clairement le but du mariage, c'est-à-dire la génération des enfants. Aucun autre ne correspond à la raison de l'institution de la vie conjugale. Aussi le mariage ne se propose-t-il pas d'établir une société amicale et d'assistance mutuelle entre l'homme et la femme, puisque celle-ci ne peut accomplir le dessein du Créateur. Cette assistance mutuelle sera une conséquence, un bien du contrat conjugal, et aidera à la poursuite du but du mariage; mais elle n'est pas ce but.

Le mariage est un moyen de resserrer les liens de l'amitié sociale [2], et la charité commande qu'il soit contracté entre

1. *De bono conj.*, 1, C. V., XLI, 3, p. 187 : « Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana conjunctio. »

2. *Ibid.*, 9, p. 200.

personnes non encore liées par ce nœud afin d'étendre, autant que possible, le lien de l'union et de la concorde sociales [1]. On voit cependant que c'est là un résultat de la génération ou multiplication des hommes opérée dans le mariage. Cette fin obtenue, la consanguinité s'établit et le grand bien de l'amitié sociale y trouve son épanouissement.

La répression de la concupiscence est, dans la pensée de saint Augustin, un autre bien du mariage. Une raison d'ordre psychologique, c'est-à-dire la pensée de devenir père ou mère maintient les époux dans l'usage honnête de la concupiscence en les portant à s'en servir chastement en vue de la génération [2]. En dirigeant les ardeurs de la volupté au bien de la génération, le mariage empêche encore le crime de la fornication et, en obligeant les époux à observer la fidélité mutuelle, éloigne le danger de l'adultère [3].

Ainsi, le mariage est un remède à la nature déchue, impuissante à repousser les accès de la concupiscence effrénée [4]. Saint Augustin pousse ses affirmations jusqu'à déclarer que ceux qui ne peuvent pas garder la continence doivent se marier [5], et que le mariage n'est plus nécessaire à notre époque que pour les incontinents, qui peuvent ainsi se soustraire à la fornication [6].

Cependant, il suffit de lire quelques pages du saint Doc-

1. *De civ. Dei*, XV, 16, C. V., XL, 2, p. 92.
2. *De bono conj.*, 3, C. V., XLI, 3, p. 191.
3. *Ibid.*, 6, p. 194 : « Jam in ipsa quoque immoderata exactione debiti carnalis, quam eis non secundum imperium praecepti, sed secundum veniam concedit apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur, etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt. » — Cf. *De continentia*, 12, *Ibid.*, p. 177.
4. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 317 : « Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum ; sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium, nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium. » — Cf. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275.
5. *De nupt. et conc.*, I, 16, C. V., XLII, 2, p. 230. — Cf. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 316.
6. *De bono conj.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 202 : « Unde mihi videtur hoc tempore solos eos, qui se non continent, conjugari oportere secundum illam ejusdem apostoli sententiam : *quodsi se non continent, nubant ; melius est enim nubere quam uri.* » — Cf. *De sancta virg.*, 9, *Ibid.*, p. 242.

teur sur le mariage, pour s'apercevoir de sa grande répugnance à admettre la tache de la concupiscence dans la vie conjugale. Le mariage contracté pour satisfaire aux ardeurs de la volupté reste toujours pour lui une faute morale [1]. Tout acte de condescendance au penchant de la concupiscence déréglée accroît le nombre des péchés des époux même dans l'acte conjugal en vue de la génération [2]. C'est seulement pour éviter le danger de l'adultère qu'un conjoint doit acquiescer à l'autre, lorsque celui-ci lui propose l'acte du mariage, en dehors des rapports nécessaires à la génération [3]. Il n'y a aucune faute dans l'accomplissement de ce devoir, mais il y en a une vénielle dans la demande de cet excès [4], car le seul acte honnête et propre du mariage est celui qu'exige la génération. Tout autre dépassant cette nécessité n'obéit pas à la raison, mais à la concupiscence [5].

Le mariage n'est donc pas un état de vie destiné à légitimer les excès de la sensualité [6]. Toutefois, le bien de la génération, auquel la raison ordonne l'union conjugale, peut en amoindrir la malice. Ainsi donc, que ceux qui ne peu-

1. *De bono conj.*, 10, *Ibid.*, p. 202.

2. *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810 : « Si enim aliter posset, et tamen concumberent conjuges, apertissime libidini cederent, atque illo malo uterentur male : cum vero propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi eorum commixtione non nascitur homo; propter hoc mixti conjuges illo malo utuntur bene : si autem de libidine quaerunt etiam voluptatem, venialiter male. » — Cf. *De bono conj.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 195; *De pecc. orig.*, 38, C. V., XLII, 2, p. 201.

3. *De bono conj.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 195 : « et ad hoc enim *uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier,* ut et quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit vel ille de matrimonio vel illa de marito, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas tentante satana propter incontinentiam vel amborum vel cujusquam eorum. »

4. *Ibid.*, 7 : « Sed quia illa continentia meriti amplioris est, reddere vero debitum conjugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem culpae venialis, fornicari porro vel moechari puniendi criminis, cavere debet caritas conjugalis, ne dum sibi quaerit unde amplius honoretur, conjugi faciat unde damnetur. »

5. *Ibid.*, 10, p. 203 : « Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem, qui ultra istam necessitatem progreditur, jam non rationi sed libidini obsequitur. »

6. *C. Jul. op. imp.*, I, 68, *P. L.*, XLV, col. 1090 : « Non autem dicimus, morbum esse negotium nuptiarum, quod est liberorum procreandorum causa concumbere, non satiandae libidinis. »

vent pas garder la continence, mettent le mal de leur concupiscence au service de la procréation des enfants sous les lois du mariage, afin que de leur vice résulte un bien, et que leur incontinence se borne à la personne de leur conjoint. C'est dans ce sens que saint Augustin interprète le conseil de saint Paul : *si se non continet, nubat* (I Cor., VII, 9). Il voit dans la doctrine de l'Apôtre que le mariage n'a pas pour but l'assouvissement de la concupiscence, mais apporte aux funestes effets de cette maladie un remède dont les incontinents peuvent et doivent se servir.

« C'est à cette faiblesse humaine, l'incontinence, que saint Paul a voulu porter remède par le bien du mariage. Il n'a pas dit que celui qui n'a pas d'enfants se marie, mais que celui qui ne peut pas garder la continence, se marie. En effet, la génération des enfants compense par le bien du mariage les concessions faites à l'incontinence, puisque, si la concupiscence est un vice, le mariage n'en est pas un, et le bien que celui-ci renferme, rend excusable le mal de celle-là... Au temps des anciens Patriarches, il y avait pour la propagation du genre humain une nécessité qui n'existe plus aujourd'hui... Dans ces temps reculés, la vertu de la continence devait se sacrifier à l'état du mariage à cause du devoir où étaient les hommes de propager la race; aujourd'hui, le lien conjugal est un remède au mal de la concupiscence. Pourquoi donc l'Apôtre n'a-t-il pas dit que ceux qui n'ont pas d'enfants se marient? Parce qu'aujourd'hui l'époque est venue où l'on peut s'abstenir du mariage, où la génération n'est plus une nécessité. Et pourquoi a-t-il dit que celui qui ne peut pas garder la continence se marie? Parce qu'il craignait que la concupiscence ne les jetât dans la débauche... La génération des enfants est donc, avant tout, la fin légitime et naturelle du mariage. C'est pourquoi ceux qui se marient pour éviter l'incontinence, ne doivent pas porter remède à l'ardeur de leur passion de manière à frustrer le mariage du bien qui lui est propre, savoir, la propagation de la race humaine. Au sujet de ces personnes trop faibles, l'Apôtre disait, en parlant des veuves : « J'aime

mieux que les jeunes se marient... » C'est là un conseil qu'il leur donne pour les préserver du vice de l'incontinence. Mais, pour ne pas leur laisser croire qu'il ne s'agissait, dans cet avis, que d'apporter un remède à la maladie de la concupiscence, saint Paul, voulant les empêcher de mépriser ou de négliger le bien du mariage, ajoute aussitôt : « Qu'elles aient des enfants et qu'elles soient mères de famille [1]... »

Dans ce texte apparaît de toute évidence l'idée d'un *remède,* qu'on ne pourra pas confondre avec celle d'un *but,* pour lequel le mariage aurait été institué.

La pensée de saint Augustin sur la fin de la société conjugale se dégage déjà et devient parfaitement intelligible. La génération est le *but* naturel, légitime et *unique* du mariage [2]. La parole du Créateur : « *crescite et multiplicamini* » n'a pas dit autre chose. La constitution organique des deux sexes tendant à leur union, même avant le désordre de la concupiscence, ne vise que la procréation. Aux temps des anciens, les Patriarches ne se liaient à leurs femmes ni ne reconnaissaient d'autre motif juste de renoncer à leur virginité que pour augmenter le peuple de Dieu [3]. « Qui convoite dans la chair de la femme autre chose que la génération des enfants, méprise les actes (*tabulae conjugales*), selon lesquels on contracte le mariage et qui disent : *liberorum procreandorum causa.* Si ce n'est là le seul motif du mariage, qui ne rougira de livrer sa fille à la volupté d'un débauché? Pour que les parents ne deviennent pas des agents de prostitution, on fait publiquement la lecture des *tabulae* témoignant du légitime but du mariage à contracter [4]. »

1. *De adulterinis conjugiis,* II, 12, C. V., XLI, 3, p. 395 suiv.
2. *De bono conj.,* 18, *Ibid.,* p. 215 : « Propter *solam* generationem, propter quam institutae sunt nuptiae. » — *Ibid.,* 24, p. 227 : « ...causa pariendi; quae cum *sola* sit qua nuptiae fiunt. » — Saint Augustin indique ici ce but après l'énumération des trois biens du mariage : *Proles, fides, sacramentum.* — *Contra Faustum,* XV, 7, C. V., XXV, 1, p. 430 : « Filios autem inviti suscipiunt (Manichaei) propter quod *solum* conjugia copulanda sunt. »
3. *De nupt. et conc.,* I, 8, C. V., XLII, 2, p. 221.
4. *Sermo,* 51, 13, *P. L.,* XXXVIII, col. 345.

Ce point de la doctrine augustinienne met en relief la distinction entre le but propre et les biens du mariage. Le but est la génération; les biens sont multiples.

Nous verrons tout à l'heure que les fiancés ne sont pas tenus de rechercher la génération dans leur mariage. Ils peuvent se marier dans une autre intention légitime que celle d'avoir des enfants, à condition de ne pas exclure positivement l'œuvre de la génération. Dans ce cas, les biens qu'ils poursuivent sont *fines operantis*; la génération reste toujours le *finis operis* du mariage. A moins que l'on ne prenne indistinctement ces deux sortes de fins toutes différentes, on ne pourra relever de l'autorité de saint Augustin pour assigner au mariage plus d'un but au sens strict.

ARTICLE II

L'acte conjugal n'est pas essentiel au mariage.

L'essence du mariage et l'union des sexes et des cœurs.
Distinction entre le but et l'essence du mariage.

Par le but de la génération, les fiancés contractent un vrai mariage; par contre, cette fin étant exclue, « les maris ne sont que des amants impudiques, les épouses des prostituées, la couche nuptiale un lieu de débauche, et les parents des proxénètes [1] ». Il ne faut pas cependant en conclure que le mariage ne peut exister sans la génération et sans l'acte conjugal, ou que son essence ne consiste que dans l'union des sexes [2].

1. *Contra Faustum*, XV, 7, C. V., xxv, 1, p. 430.
2. Mausbach (*Op. cit.*, t. I, p. 322) a raison de faire remarquer que rien n'est plus injuste que d'attribuer à saint Augustin l'oubli des éléments moraux du mariage et de la parfaite vie conjugale. La doctrine sur l'essence du contrat matrimonial, sa sollicitude à éloigner de l'esprit des époux toute influence du désordre de la concupiscence, et à les resserrer spirituellement par les liens d'une mutuelle et inébranlable fidélité, son insistance, enfin, à signaler à la femme la loi de l'obéissance, à l'homme

Julien, l'opiniâtre défenseur de la doctrine pélagienne, prétendait ne voir dans le mariage que le seul commerce charnel.

Mais, « autre chose est l'essence de la société conjugale, autre chose est l'acte sans lequel le mariage ne peut pas engendrer des enfants. En effet, de même que les hommes peuvent abusivement se multiplier hors de l'état matrimonial, de même il peut exister de véritables époux sans aucun rapport sexuel. S'il en était autrement, on ne pourrait dire unis par le mariage deux conjoints avancés en âge renonçant à l'acte conjugal ou impuissants à l'accomplir. »

La définition du mariage proposée par Julien est donc erronée. « Tout au plus, pourrait-on dire que le commerce des sexes est le premier motif déterminant du mariage, puisque la procréation des enfants en est le vrai but [1]. »

L'acte conjugal établissant l'union des corps est une marque d'affection charnelle. Or, « le mariage subsiste par le contrat de fidélité voulu par les époux. Ainsi, la Vierge Marie était la véritable épouse de Joseph, bien que celui-ci ne l'eût jamais connue ni ne dût jamais la connaître [2] ». C'est donc l'union des cœurs, non par l'amour charnel, qui forme le lien de la société conjugale [3].

Que personne donc ne regarde le commerce des sexes dans le mariage comme étant d'une telle importance, qu'on ne puisse être marié sans cela. Au contraire, le mariage des chrétiens les unit d'autant plus étroitement, qu'ils imitent les parents du Christ unis par l'affection des âmes et renonçant à tout rapport sexuel [4].

Quoique la génération soit un bien et le but du mariage, le souffle de la concupiscence nuit à la pureté de l'union spirituelle des époux. Aussi bien si l'on pouvait avoir des

celle du respect et de la charité, et à tous les deux le devoir de l'éducation morale des enfants, suffisent à laisser voir la haute conception que le saint évêque s'était faite de l'état et de la vie du mariage.

1. *C. Jul.*, V, 16, *P. L.*, XLIV, col. 818.
2. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 224.
3. *De pecc. mer. et remis*, I, 29. C. V., LX, 1, p. 56. — Cf. *Sermo*, 51, 13, *P. L.*, XXXVIII, col. 344.
4. *Contra Faustum*, XXIII, 8, C. V., XXV, 1, p. 714.

enfants sans l'acte conjugal, on devrait s'abstenir de cet acte; mais, puisque cela n'est pas possible dans l'état présent des choses, il ne faut y consentir que par nécessité et à regret [1].

Puisque le mariage symbolise l'union du Christ avec son Eglise, les conjoints se rapprocheront d'autant plus de ces deux époux divins, qu'ils imiteront leur amour purifié de toute attache sensuelle. On doit donc estimer de beaucoup plus heureux les mariages où les époux, ayant obtenu des enfants ou renoncé totalement à en avoir, peuvent se vouer d'un commun accord à la parfaite continence [2]. Le lien conjugal est loin d'avoir été rompu entre eux. L'accord qu'ils ont fait ensemble n'a servi, au contraire, qu'à le resserrer davantage et à les unir plus intimement par les purs sentiments du cœur [3].

Le véritable amour conjugal se purifie et se fortifie au fur et à mesure que les époux se dégagent volontairement de l'atmosphère de la sensualité, et se regardent réciproquement comme des créatures de Dieu, en y aimant ce qui est de l'*homme* et haïssant ce qui est de l'*époux*.

Enfin, le mariage chrétien trouve sa perfection sublime et idéale dans l'union fraternelle des époux, étrangère à tout rapport des sexes [4].

Cette doctrine pourra paraître en contradiction avec l'autre, où le saint Docteur indique la génération comme la fin unique du mariage. Si Dieu a institué le mariage uniquement pour la génération, et si les fiancés ne peuvent pas exclure ce but de leur contrat, comme saint Augustin nous l'apprendra ailleurs, comment peut-il soutenir ici que la plus

1. *Sermo*, 51, 15, *P. L.*, XXXVIII, col. 348. — Cf. *Contra Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810.

2. *De Sermone Domini in monte*, I, 14, *P. L.*, XXXIV, col. 1249 : « Beatiora sane conjugia judicanda sunt, quae sive filiis procreatis, sive etiam ista terrena prole contempta, continentiam inter se pari consensu servare potuerint : quia neque contra illud praeceptum fit, quo Dominus dimitti conjugem vetat; non enim dimittit qui cum ea non carnaliter, sed spiritualiter vivit. »

3. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 224.

4. *De serm. Dom.*, I, 15, *P. L.*, XXXIV, col. 1250.

grande perfection dans le mariage chrétien consiste à s'abstenir de la génération?

La difficulté disparaît si l'on considère la différence entre *l'essence* et *le but* du mariage. L'essence réside dans l'échange des droits réciproques des époux sur le corps l'un de l'autre, échange qu'ils font par contrat. Le but du mariage consiste dans la génération obtenue par l'usage du droit échangé.

Le contrat une fois établi, le mariage existe, et on a le droit d'accomplir l'acte conjugal; mais on n'est pas obligé d'engendrer, c'est-à-dire d'attendre le but du mariage. Dieu a institué la société conjugale pour la génération. Aussi, qui désire avoir de la postérité, doit contracter mariage. Mais il ne s'ensuit pas qu'on est tenu de chercher la génération, lorsqu'on est marié.

Pour contracter validement le mariage, il est indispensable que le but de la génération ne soit pas exclu, c'est-à-dire que le droit d'accomplir l'acte conjugal soit mutuellement octroyé; mais il n'est pas nécessaire de s'astreindre à en faire usage.

Ainsi, en s'accordant ce droit comme essentiel au contrat, les époux peuvent se proposer d'autres biens du mariage comme but à atteindre, et renoncer, après leur engagement, à l'usage du droit de la génération [1]. De la sorte, ils ont rempli toutes les conditions requises pour l'essence du mariage, mais se sont abstenus d'en atteindre la fin. Puisque rien ne les oblige à la rechercher, leur affection deviendra plus pure s'ils s'abstiennent de tout rapport sexuel. Ils s'aimeront alors plutôt comme frères et comme chrétiens, que comme époux; et ils imiteront davantage l'union toute spirituelle que les parents du Christ ont gardée entre eux.

C'est en vue de cet esprit de charité que saint Augustin place la perfection du mariage chrétien dans la privation de tout rapprochement sexuel. Il trouve cette perfection

1. Saint Augustin ne nous dit pas s'il est permis aux fiancés de contracter mariage avec l'accord préalable de s'abstenir de tout acte conjugal. Il ne pose pas cette question.

dans le mariage de Marie et de Joseph, qu'il considère comme l'exemple le plus parfait d'union matrimoniale, et comme une raison solide d'affirmer que le commerce des sexes n'est point nécessaire à l'essence du vrai mariage [1].

ARTICLE III

Portée de l'idée de génération.

La génération comprend la procréation et l'éducation des enfants. — Les parents chrétiens doivent se proposer de régénérer leurs enfants en Jésus-Christ.

Nous connaissons déjà l'idée de saint Augustin sur la génération et le rôle qu'y exerce l'homme par sa fécondité naturelle et Dieu par sa puissance créatrice. Ce n'est là cependant que le fait matériel de la génération physique, ou de la procréation.

Quand saint Augustin désigne la génération des enfants comme le but du mariage, son expression renferme une pensée plus vaste que ne l'est le phénomène de la procréation. Dans sa théorie, la fin du mariage comprend et la génération physique et la régénération morale, la procréation et l'éducation des enfants.

La raison fondamentale de l'institution de la société conjugale suffit à elle seule pour nous rassurer; la pensée du saint Evêque ne pouvait refuser cette extension à l'office du mariage, eu égard au présent état de choses.

Sans le péché, les hommes auraient pu engendrer des enfants, lesquels, après avoir vécu comme leurs parents, dans l'innocence et dans la parfaite soumission aux lois de la raison, auraient été transférés de ce monde au royaume de Dieu jusqu'à ce que le nombre des prédestinés fût complet.

Saint Augustin, en décrivant la félicité du paradis terrestre, laisse bien entrevoir qu'à l'état de justice originelle

1. *De consensu Evangelistarum,* II, 1, *P. L.*, XXXIV, col. 1071.

la tâche de la multiplication des hommes ne causerait au mariage aucun souci, aucune angoisse par rapport à la formation morale des enfants [1]. Mais le péché ayant brisé l'harmonie entre la chair et l'esprit, la régénération des enfants engendrés devient indispensable à la procréation pour que le fruit du mariage augmente les rangs des citoyens de la Cité de Dieu, c'est-à-dire pour que la société conjugale atteigne intégralement sa fin.

Saint Augustin fait appel aux sollicitudes personnelles des époux, dont l'éducation morale des enfants doit être le résultat. Ce souci des parents est la mesure la plus exacte de leur perfection religieuse [2]. Le saint Docteur y attache tant d'importance que, si on l'exclut, le mariage cesse d'être un bien, le but n'en étant pas atteint [3].

Il porte son zèle jusqu'à tracer un programme des soins dont les enfants doivent être l'objet : « *in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur* [4] ».

Son langage est fort sévère contre les conjoints haïssant le fruit de leurs entrailles et cherchant à s'en débarrasser. « Ceux qui agissent ainsi ne sont pas des époux, quoiqu'ils en aient le nom. Leur mariage n'est pas selon la vérité; ce n'est qu'un beau nom sous lequel ils cachent leur turpitude [5]. »

Dans le mariage chrétien, les époux ne peuvent pas se borner à donner le jour à leurs enfants. Ils doivent se proposer de les régénérer en Jésus-Christ. Ceux qui n'ont pas cette intention, ce désir, ce but de les faire passer du corps du premier homme dans celui du Christ, pour qu'ils en deviennent des membres, ont beau observer rigoureusement les prescriptions de la loi du mariage et n'avoir de commerce

1. *De gen. ad litt.*, IX, 3, C. V., XXVIII, 1, p. 271.
2. *De bono conj.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 217 : « Bonum ergo sunt nuptiae, in quibus tanto meliores sunt conjugati, quanto castiores ac fideliores Deum timent, maxime si filios, quos carnaliter desiderant, etiam spiritaliter nutriant. » — *De bono vid.*, 14, *Ibid.*, p. 324 : « Nec ideo laudanda es, quia eos (filios) habes, sed quia pie nutrire atque educare studes. »
3. *De sancta virg.*, 12, *Ibid.*, p. 244.
4. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 276.
5. *De nupt. et conc.*, I, 15, C. V., XLII, 2, p. 229.

ensemble que pour engendrer, ils ne possèdent point la véritable chasteté conjugale, car le corps ne peut pas être chaste quand l'esprit est adultère à l'égard de Dieu [1].

La fin du mariage des fidèles de Dieu doit renfermer, même dans l'intention des époux, avec la génération physique la régénération surnaturelle des enfants. Si ce résultat est atteint, le mariage sera une source de bonheur; sinon, les conjoints jouiront quand même de la paix de la conscience en raison de leur bonne volonté [2].

ARTICLE IV

La doctrine des Pélagiens sur la concupiscence. La concupiscence est un mal que le mariage achemine vers un bien.

Principe fondamental du pélagianisme. — Doctrine pélagienne sur la concupiscence. — Réfutation par saint Augustin : distinction entre l'instinct de la génération et la concupiscence de la chair; le mariage peut faire un bon usage du mal de la concupiscence.

Saint Augustin nous a énuméré les biens du mariage, dont le premier et le principal est la génération.

Dans l'intention d'enlever à la vie conjugale toute souillure que les passions y peuvent inoculer, il tâche de relever le mariage du désordre moral de la concupiscence qui l'accompagne presque toujours.

Contre les Manichéens, il a établi l'indépendance de l'état

1. *De nupt. et conc.*, I, 4, C. V.. XLII, 2, p. 215 : « Quapropter qui non hac intentione, hac voluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole gloriantur, etiamsi tanta sint observantia, ut secundum matrimoniales tabulas nonnisi liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis vera pudicitia conjugalis... Quomodo vera ratione pudicum corpus adseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur? »

2. *Ibid.*, I. 8, p. 220 : « Quae voluntas in conubiis fidelium non eo fine determinatur, ut transituri filii nascantur in saeculo isto, sed ut permansuri renascantur in Christo. Quod si provenerit, merces erit de conjugio plenae felicitatis; si autem non provenerit, pax erit conjugibus bonae voluntatis. »

conjugal des abus qu'y introduisent les mariés. Contre les Pélagiens, il maintiendra la même indépendance — tout en conservant la dignité morale du mariage — pour en éloigner le feu de la sensualité, qui reste toujours une défaillance regrettable, quoiqu'inséparable de la vie matrimoniale.

Dans ce but, saint Augustin isole le mariage de tous les éléments que la nature déchue y a ajoutés, et le place dans la réalité qui lui convient par sa propre nature. Il pose, en même temps, les fondements sur lesquels il basera sa doctrine morale touchant l'acte conjugal.

L'Evêque d'Hippone se trouve ici en face du pélagianisme marchant dans une voie opposée à celle des Manichéens. Tandis que ceux-ci exécraient le mariage en le calomniant et l'accusant d'être une œuvre de la chair corrompue et du diable, les disciples de Pélage proclamaient que les mouvements de la concupiscence déréglée sont un bien inséparable de l'union des sexes.

Le système pélagien s'appuie sur une conception par trop étendue de la nature humaine. L'homme est émancipé de Dieu par le don naturel de la liberté qui lui permet à son gré de faire ou d'éviter le mal [1]. Il s'appartient et se conduit suivant son bon plaisir, sans avoir besoin de la grâce divine pour pouvoir atteindre la perfection morale qui lui convient, rien ne s'opposant à ce qu'il réussisse à échapper par ses forces naturelles à toute violation des commandements de Dieu.

Pélage admet donc la possibilité de l'impeccabilité de l'homme [2].

Le péché étant essentiellement un acte de la volonté libre, les Pélagiens rejettent opiniâtrement l'existence du péché originel dans les descendants d'Adam. Entre autres raisons,

1. *C. Jul. op. imp.*, I, 78, *P. L.*, XLV, col. 1102 : « Libertas arbitrii, qua Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. »

2. *De natura et gratia*, 7, C. V., LX, 1, p. 237. — *De gratia Christi*, 4, C. V., XLII, 2, p. 127. — Pélage n'osait pas toujours affirmer le fait (*De gestis Pelagii*, 6, C. V., XLII, 2, p. 69), mais il alléguait beaucoup d'exemples d'hommes qui n'avaient pas péché (*De nat. et gratia*, 36, C. V., LX, 1, p. 263).

ils en appellent à la conclusion manichéenne de l'existence d'une nature mauvaise, viciée, qu'il faudrait admettre comme un corollaire de la doctrine du péché originel [1]. Ce péché n'existant pas, les conséquences que la théologie lui attribue ne trouvent point place non plus dans le système pélagien. La maladie, la mort, l'ignorance et la concupiscence, ce sont des propriétés de la nature humaine, telle que Dieu l'a créée, et non des conséquences de la première chute.

Adam était soumis à la mort aussi bien avant qu'après le péché [2].

La volupté sévissait dans ses membres à l'état d'innocence comme à l'état de nature déchue [3]. La concupiscence sexuelle a été créée par Dieu avec le corps [4]. Elle a existé en Jésus-Christ, et c'est être manichéen que d'y voir un mal et une conséquence du péché [5]. Il n'y a donc pas de différence entre l'état actuel de la nature humaine, malgré toute la véhémence de ses passions, et l'état primitif de l'homme au paradis terrestre. Le premier péché n'a pas changé la nature morale ni la nature physique de l'homme. Elle est aujourd'hui, comme elle fut, avec toutes ses facultés, toutes ses inclinations et tous ses penchants, l'œuvre bonne de la puissance créatrice de Dieu.

Le mariage a été institué dès le principe pour combler les vides produits par la mort [6]. De même que la société conjugale, correspondant aux aspirations créées de la nature, s'ordonne au bien de la propagation de l'espèce humaine, de même la concupiscence sexuelle, inhérente à la même nature et la poussant au mariage, loin d'être réputée comme un mal issu du péché, est un bien inséparable de la vie matrimoniale [7].

1. *C. Jul. op. imp.*, VI, 8, *P. L.*, XLV, col. 1513. — Cf. TIXERONT, *Op. cit.*, t. II, p. 440.
2. *De gestis Pelagii*, 11, C. V., XLII, 2, p. 76. — *C. Jul. op. imp.*, VI, 11, *P. L.*, XLV, col. 1568.
3. *C. Jul. op. imp.*, I, 71, *P. L.*, XLV, col. 1094.
4. *Ibid.*, III, 212, col. 1336.
5. *Ibid.*, IV, 45-64, col. 1365-1376.
6. *Ibid.*, IV, 30, col. 1580.
7. *De nupt. et conc.*, II, 7, C. V., XLII, 2, p. 219.

L'auteur semi-pélagien du livre *Praedestinatus* enseigne que la concupiscence déréglée est quelque chose de bon déposé par Dieu dans le corps de l'homme, non seulement parce qu'elle est la source de la génération, mais encore l'occasion de conquérir par une lutte constante le mérite de la chasteté. Ainsi, la concupiscence devient la cause d'un double bien — pour les uns la joie de la génération, pour les autres le triomphe de la vertu [1].

Saint Augustin a reconnu dès le début de sa polémique le vide de la théorie pélagienne sur la concupiscence. Une distinction s'imposait, que les Pélagiens oublièrent, creusant l'abîme où ils se sont précipités.

Autre chose est la tendance ou l'appétit naturel et inné de la génération, autre chose est la concupiscence sexuelle effrénée, en lutte contre les lois de la raison. Autre chose est le *sens* de la chair, autre chose est la *concupiscence* de la chair. Par le sens de la chair qu'on appelle le sens du toucher, on distingue dans la sensation les parties rugueuses, les parties molles. Par la *concupiscence,* on désire indifféremment le licite et l'illicite que l'intelligence seule peut discerner. Aussi, la concupiscence, nous faisant désirer ce qui est défendu, ne vient pas de Dieu et ne peut être considérée comme bonne [2]. Par contre, l'appétit naturel de la gé-

1. « Tolle concupiscentiam et cessant conjugia, tolle concupiscentiam et cessant praemia castitatis... Alios in generationis gaudio exhibet, alios in triumpho virtutis. » — *Praedestinatus,* III, 31, *P. L.*, LIII, col. 671.

2. *C. Jul. op. imp.*, IV, 29, *P. L.*, XLV, col. 1353 : « Alia est vis sentiendi, aliud vitium concupiscendi : discerne duo ista diligenter, noli errare deformiter. Alia est, inquam, vis sentiendi, aliud vitium concupiscendi. Lege Evangelium : *Qui viderit,* inquit, *mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo :* non dixit, Qui viderit, quod est sentire per eum sensum corporis qui dicitur visus; sed, *qui viderit,* inquit, *ad concupiscendum,* quod est videre ad malum. Visus ergo sensus carnis est bonus : concupiscentia vero carnis motus est malus. » — *Ibid.*, 69, col. 1379 : « Quid loquaris ignoras. Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis, quae sentitur sensu et mentis et carnis : sicut dolor carnis non ipse sensus est, sed nisi sensus adsit, sentiri non potest. Sensu itaque carnis qui tactus vocatur, aspera et lenia differenter ut caetera sentiuntur : concupiscentia vero carnis indifferenter illicita et licita cupiuntur, quae non concupiscendo, sed intelligendo dijudicantur; nec ab illicitis abstinetur, nisi concupiscentiae resis-

nération est un désir raisonnable exempt de toute passion coupable [1].

Il ne faut pas oublier que saint Augustin, en employant l'expression « *concupiscentia carnis* », n'entend que l'aspiration effrénée de la nature aux plaisirs de la chair [2]. Il la place dans la partie sensitive de l'âme, et d'une façon spéciale dans la région inférieure. Il la découvre dans la passion qui a fait rougir nos premiers parents, quand ils ont couvert leur nudité après le premier péché. Avant la chute originelle leur nudité n'avait rien de honteux, puisqu'elle était l'œuvre de Dieu. Mais ils l'ont cachée quand ils ont rougi; et ils ont rougi lorsque, après l'acte de désobéissance, ils ont senti la révolte de la chair [3].

Ce fut donc le premier péché qui introduisit dans le corps de nos premiers parents ce germe de corruption morale, aussi bien que le germe de la mort physique. Ce malaise, se transmettant à tous leurs descendants, dévore aujourd'hui la nature humaine, en lui ôtant tellement le pouvoir de commander à tous les membres du corps, qu'elle doit dire avec l'Apôtre (Rom., VII, 23) : « Je sens dans les membres de mon corps une autre loi combattant contre la loi de mon esprit, qui me rend captif sous la loi du péché résidant dans mes membres [4]. »

Saint Augustin adopte l'expression de saint Paul pour dénommer la « *concupiscentia carnis* », la « *libido* ». Il l'appelle *loi du péché* à cause de la lutte qu'elle oppose à la loi de la raison [5]. Soustraite au joug de cette dernière, la concupiscence donne à la partie inférieure de l'homme le caractère de la bête qui se laisse aller sans aucun frein.

Malgré les entraînements que la concupiscence fait subir à la nature humaine, saint Augustin se hâte de répondre à la calomnie des Pélagiens, désireux de dénaturer ses paroles

tatur... Concupiscentia igitur carnis, qua cupiuntur quae prohibentur, non est a Patre. »

1. *De nupt. et conc.*, II, 7, C. V., XLII, 2, p. 269.
2. Cf. MAUSBACH, *Op. cit.*, t. II, p. 174 suiv.
3. *De nupt. et conc.*, II, 5, C. V., XLII, 2, p. 266.
4. *De gen. ad litt.*, IX, 10, C. V., XXVIII, 1, p. 278.
5. *C. Jul.*, V, 16, *P. L.*, XLIV, col. 816.

et de lui attribuer la doctrine manichéenne affirmant que la nature humaine est un mal.

La nature n'est pas un mal, répond le saint Evêque, car l'homme est toujours quelque chose de bon, puisque Dieu est son auteur. La nature reste toujours bonne, en tant que nature. Elle devient mauvaise et viciée par la corruption qu'y a introduite l'état de « corps de mort » d'Adam, ou les excès d'une volonté mauvaise [1]. Par contre, la « *concupiscentia carnis* » est *un mal* que la prévarication du premier homme a fait glisser dans la substance bonne de notre nature [2]. Elle est un mal, car elle est un désordre entre la chair et l'esprit; aussi ne peut-elle pas dériver de Dieu, Créateur du corps et de l'âme, mais de l'élément séducteur du premier homme [3]. Elle provoque le juste aussi bien que le pécheur à la perpétration d'actes criminels, avec tant de violence que seulement une volonté énergique peut lui résister [4]. Saint Paul nous rappelle cette lutte sans trêve (Gal., v, 17) : « *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim sibi invicem adversantur* [5]. »

La concupiscence de la chair est donc un mal, mais elle n'est pas un péché. Saint Augustin distingue clairement entre un mal moral et un péché proprement dit. Tout péché est un mal moral, mais tout mal moral n'est pas un péché. La concupiscence est un défaut, un vice, une propension héréditaire au péché, sans être cependant un péché au sens rigoureux du mot. Saint Paul l'appelle de ce nom, eu égard

1. *Contra Jul. op. imp.*, III, 181, *P. L.*, XLV, col. 1323 : « Bonum aliquod est homo, etiam quisquis majoris aetatis est malus homo. Non enim quod malus homo est, aufert ei quod bonum aliquod est, cujus naturae, id est, boni hujus auctor est Deus, quaecumque mala vel originis attrahat vel voluntatis adjiciat. » — *Ibid.*, 193, col. 1330 : « Eadem quippe natura, et bona est, in quantum natura est, et mala est, si vitiata est; non est tamen malum ulla omnino natura. »
2. *Ibid.*, 177, col. 1321 : « Dicimus eam esse vitium substantiae bonae, quod in nostram naturam per praevaricationem primi hominis versum est. »
3. *C. Jul. op. imp.*, IV, 27, *P. L.*, XLV, col. 1352 : « Quae discordia carnis et spiritus, non creatori carnis aut sensus, sed malo suasori et homini praevaricatori tribuitur ab eis, quorum fide sana error insanus Pelagianorum et Manichaeorum damnatur. »
4. *Ibid.*, III, 167, col. 1317.
5. *Ibid.*, 170, col. 1318.

à ce qu'elle est la source de tous les péchés, et qu'elle est une conséquence du péché [1].

La concupiscence déréglée est donc le *vitium* qui, enraciné dans la nature humaine et particulièrement dans la vie sensuelle, comme un châtiment de la première chute, accompagne de sa fâcheuse influence la dignité de l'état conjugal. Loin de constituer une propriété bonne de la vie matrimoniale, comme les Pélagiens l'avouent, elle lui imprime, pour ainsi dire, un caractère de honte par la discorde qu'elle crée entre la chair et la raison.

Cependant le mariage n'en reçoit aucune tache dans son honnêteté morale, en dépit de toutes les affirmations contraires des Manichéens. Saint Augustin tire de sa théorie la conclusion que le mal de la « *concupiscentia carnis* » est emmenée à un bien par le bon usage qu'en fait l'acte honnête du mariage. Ce n'est pas à dire que cet acte rend bonne la concupiscence, mais simplement qu'il l'ordonne à un bien [2]. Ce bien provenant du mariage est la génération des enfants [3].

L'Evêque d'Hippone reconnaît à cette œuvre de la propagation des enfants de Dieu une si grande valeur morale que, pour l'atteindre, il répute honnête l'usage du mal de la concupiscence inséparable de l'acte conjugal.

Dans le but d'éloigner de l'acte de la génération n'importe quel concours du mal de la concupiscence, il attribue résolument le bien de la propagation à l'acte conjugal conforme à la chasteté. Cette vertu seule fait un bon usage du mal de la concupiscence [4]. Saint Augustin donne la raison de

1. *Sermo* 155, 1, *P. L.*, XXXVIII, col. 841. — Cf. *De pecc. mer. et remis.*, II, 28, C. V., LX, 1, p. 116. — MAUSBACH, *Op. cit.*, t. II, p. 178 suiv. — SCHWANE, *Op. cit.*, t. II, p. 520.

2. *C. Jul. op. imp.*, IV, 29, *P. L.*, XLV, col. 1353 : « *Non eum* (motum carnis) *bonum facit, sed operi bono servire compellit.* »

3. *De pecc. orig.*, 33, C. V., XLII, 2, p. 196.

4. *Ibid.* : « Sic autem argumentantur dicentes : ergo malum sunt nuptiae et non est opus Dei homo quem generant nuptiae? Quasi nuptiarum bonum sit morbus concupiscentiae... ac non potius pudicitia conjugalis, qua in bonos usus ordinate filios procreandi redigitur libido carnalis. » — *C. Jul. op. imp.*, I, 68, *P. L.*, XLV, col. 1091 : « Hoc

l'honnêteté de cet usage. « De même qu'en usant mal d'une bonne chose on commet le mal, de même, en usant bien d'une mauvaise chose, on fait un bien. Ces deux choses donc, le bien et le mal, et ces deux autres choses, le bon et le mauvais usage, combinés ensemble établissent quatre différences. On use bien d'une bonne chose, en faisant à Dieu le vœu de continence; on en use mal, en faisant ce vœu à une idole. On use mal d'une mauvaise chose, en lâchant la bride à la concupiscence dans l'adultère; on en use bien, en réglant la concupiscence dans les limites du mariage [1]. »

La raison en est que quiconque fait usage d'une chose sans y attacher sa volonté, en use comme s'il n'en usait pas, puisque ce n'est pas à cause de cette chose qu'il en fait usage, mais à cause d'une autre où il attache sa volonté [2]. C'est pourquoi on doit enseigner que selon la doctrine catholique l'usage honnête du mal de la concupiscence est licite dans le mariage [3], à cause du bien de la génération des enfants [4].

Le mariage, en effet, peut tirer de grands biens du mal de la volupté; car ce n'est pas le plaisir, mais la raison, qui en fait un bon usage; « *libidine non bene utitur libido, sed ratio.* » Le plaisir charnel consiste dans cette loi des membres que signale l'Apôtre, et qui combat la loi de l'esprit. La raison, qui rend bon l'usage de la concupiscence, n'est autre

itaque malo (concupiscentiae) sola bene utitur intentione propagandi prolem pudicitia conjugalis. »

1. *De pecc. mer. et rem.*, I, 29, C. V., LX, 1, p. 56 : « Sicut autem bono male uti malum est, sic malo bene uti bonum est. Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adjuncta quatuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo, male utitur bono continentiam dedicans idolo; male utitur malo concupiscentiam relaxans adulterio, bene utitur malo concupiscentiam restringens conubio. »

2. *Contra Jul.*, IV, 16, *P. L.*, XLIV, col. 817 : « Qui enim non diligens utitur, quasi non utens utitur, quia non ejus rei causa utitur, sed alterius quam diligens intuetur, ut etiam non diligens hac utatur. »

3. *C. Jul. op. imp.*, III, 177, *P. L.*, XLV, col. 1321 : « Ejusque mali usus licitus et honestus liberorum procreandorum causa approbatur a nobis, sicut a catholicis christianis. »

4. *Contra duas epist. Pelag.*, I, 16, C. V., LX, 1, p. 450. — *De bono conj.*, 3, C. V., XLI, 3, p. 191.

chose que la loi même du mariage [1]. Si aucun bien ne pouvait sortir du mal, Dieu ne permettrait pas qu'un homme naquît d'un mariage adultère. Aussi, de même que le crime de l'adultère, dont un enfant est le fruit, ne saurait être imputé à Dieu, qui sait tirer le bien des mauvaises œuvres des hommes, de même on ne saurait imputer au mariage ce qu'il y a de honteux dans cette désobéissance des membres, dont rougirent nos premiers parents [2].

L'acte du mariage, en cherchant uniquement le plaisir, se dépouille de l'honnêteté morale qui lui convient, car il repose sa raison d'être dans le désordre de la concupiscence. Lorsque, au contraire, il l'élève au seul but du mariage, il amène le mal de la concupiscence au service de la justice, car il ne se propose que la génération des enfants, qui devront devenir des enfants de Dieu par la régénération spirituelle [3].

Le bon usage de la concupiscence de la chair dépend donc de la bonne volonté des conjoints. Saint Paul l'indique (I Thess., IV, 3) : *Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra, abstinere vos a fornicatione, ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderit sicut et gentes, quae ignorant Deum.* « Il ne faut pas croire que l'Apôtre a voulu défendre par ces paroles le commerce honnête et légitime de l'homme et de la femme. Il veut que dans ces rapports, qui auraient été exempts des mouvements déréglés de la concupiscence si l'homme n'avait pas perdu par son péché la liberté de les diriger, les époux ne s'arrêtent pas volontairement à ce plaisir des sens, mais qu'ils le souffrent comme une nécessité, sans laquelle ils ne pourraient recueillir le fruit de leur volonté en ce qui concerne la génération des enfants... Celui dont l'intention, dans l'acte conjugal, est d'engendrer des enfants selon la chair, qui seront ensuite régénérés selon l'esprit, n'obéit certainement pas aux désirs de la concupis-

1. La loi du mariage est pour saint Augustin l'œuvre honnête de la génération des enfants, qui doivent être régénérés pour Jésus-Christ.
2. *De pecc. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 197.
3. *De nupt. et conc.*, I, 4, *Ibid.*, p. 215.

cence, comme le font les païens, mais il agit saintement et honnêtement, comme les fidèles qui mettent leur espérance dans le Seigneur. Car l'homme use dignement du mal de la concupiscence, au lieu d'en être dominé, quand il en arrête les mouvements impurs, et ne les laisse agir qu'en vue d'engendrer ceux qui doivent être régénérés, jamais pour asservir honteusement son esprit à la chair [1]. »

1. *Ibid.*, 8, p. 220.

CHAPITRE IV

LA VIE CONJUGALE

Saint Augustin ne se borne pas à étudier l'honnêteté du mariage en tant qu'il est une institution et un état de vie. Il examine aussi les droits et les devoirs qui en dérivent pour ceux qui s'y engagent.

Les vertus personnelles des époux sont la garantie la plus sûre du parfait accomplissement des devoirs matrimoniaux. La fidélité conjugale, étant un des plus beaux ornements du mariage, fait ressortir la laideur de l'adultère. L'acte conjugal, enfin, par lequel on atteint le bien de la génération et le but du mariage, impose aux conjoints de rigoureuses précautions pour que le désordre de la concupiscence en soit éloigné.

ARTICLE PREMIER

La sainteté dans le mariage.
La virginité préférable à la chasteté conjugale.

La sainteté n'est pas impossible dans le mariage. — Toutefois, le célibat est de droit divin préférable au mariage; l'état conjugal rend la pratique de la vertu plus difficile.

Saint Augustin nous a appris que le mariage, considéré comme une institution et un état de vie, est indépendant de la vie personnelle des époux et étranger aux abus et aux pratiques criminelles dont ils peuvent se rendre coupables.

Il est donc de toute évidence que le mariage ne met de lui-même aucun obstacle à la vie religieuse des époux et à leur progrès dans toutes les vertus. Leur perfection morale sera d'autant plus élevée, qu'ils observeront la fidélité et la chasteté conjugales et qu'ils rechercheront surtout la formation spirituelle de leurs enfants [1]. Leur vertu ne laissera pas d'être méritoire, et préférable même à celle des vierges, à moins que la vertu de celles-ci ne les élève à un degré égal ou supérieur de perfection. « L'humilité du mariage vaut mieux que l'orgueil de la virginité [2]. » On peut en dire autant de l'obéissance et de toutes les autres vertus.

Il ne faut pas établir de comparaison entre une vierge désobéissante et une femme mariée possédant la vertu de l'obéissance, mais faire dépendre l'infériorité de la première et la supériorité de la seconde de l'observance de cette vertu [3]. L'état de mariage ou l'état de virginité n'augmentent ni n'amoindrissent directement d'eux-mêmes les vertus. L'intégrité de la conscience personnelle est ici l'unique élément humain producteur de la sainteté, qui doit être mesurée selon ses énergies vitales.

On ne peut cependant pas en conclure que la virginité et le célibat ne sont pas respectivement préférables au mariage ou à la chasteté conjugale. Il ne faut pas confondre un état de vie, où la sainteté est possible, avec la vertu des personnes qui s'y sont engagées. On peut être saint dans le mariage, et pervers dans le célibat; de même une épouse peut être impudique et orgueilleuse, et une vierge chaste, humble et charitable.

Le célibat et le mariage sont des états de vie compatibles tous les deux avec la sainteté; mais le premier la favorise plus que le second. Aussi celui-là l'emporte-t-il sur celui-ci [4].

1. *De bono conj.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 217.
2. *Enarrationes in psalmos*, 99, 13, *P. L.*, XXXVII, col. 1280. — *Sermo* 354, 4, *P. L.*, XXXIX, col. 1565.
3. *De bono conj.*, 24, C. V., XLI, 3, p. 225.
4. *Ibid.*, 23, p. 223 : « Res ergo ipsas si comparemus, nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiae quam castitatem nuptialem, cum tamen utrumque sit bonum. » — Cf. *De sancta virg.*, 19 et 20. *Ibid.*, p. 253 et 254.

Saint Augustin est d'avis que la préférence de la virginité à la chasteté conjugale, et du célibat au mariage est de droit divin; — « *jure divino continentia conubio et nuptiis pia virginitas anteponitur* [1] ». La chasteté du veuvage a droit aussi à une récompense plus grande que celle de la vie conjugale [2].

Pour montrer l'infériorité de l'état conjugal, le saint Docteur base son raisonnement sur le passage de saint Paul (I Cor., VII, 32-33) : « *Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Domino; qui autem matrimonio junctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori,* etc.; et (*Ibid.*, 28) : *Si autem acceperis uxorem non peccasti; et si nupserit virgo non peccavit; tribulationem tamen carnis habebunt hujusmodi.* »

Ces tribulations, dont parle l'Apôtre, ne ferment pas aux époux l'entrée du royaume des cieux; mais puisque la part de bonheur que l'on peut avoir dans le ciel, sera en proportion du soin que l'on aura pris ici-bas de plaire à Dieu, elle sera nécessairement moins grande, si les soucis du mariage en détournant la pensée [3].

Quoique les mariés puissent être saints de corps et d'esprit, et que le mariage ne soit pas pour eux une souillure, ni ne mette aucune barrière infranchissable entre leur état

1. *De sancta virg.*, 1, *Ibid.*, p. 235. Saint Augustin fait dans ce livre une magnifique étude sur le mérite et l'excellence de la virginité, et sur les conditions requises pour qu'elle soit préférable au mariage. La virginité matériellement considérée n'a pour lui aucune valeur morale, si elle n'est vivifiée par l'esprit de foi et de charité. C'est la *vertu* de la virginité qui est honorable et méritoire aux yeux de Dieu, « *neque enim et ipsa, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur, quae licet in carne servetur, spiritus tamen religione ac devotione servatur.* » (C. 8, p. 241). Elle est une qualité de l'âme par laquelle on renonce aux plaisirs de la chair pour l'amour de Dieu. Si la virginité de Marie a été si agréable à Dieu, ce n'est point parce que la conception du Christ ne l'a pas souillée, mais parce qu'avant de concevoir, Marie l'avait vouée au Seigneur. Elle apprenait ainsi aux autres vierges que l'imitation de la vie du ciel dans un corps terrestre doit être l'effet d'un vœu libre et volontaire, et que c'est par amour que l'on consacre sa vie au service de Dieu. (C. 4, p. 237 et suiv.).

2. *Ibid.*, 19, p. 253; *De bono conj.*, 8, *Ibid.*, p. 199; *De bono vid.*, 5, *Ibid.*, p. 310.

3. *De sancta virg.*, 14. *Ibid.*, p. 246; *De bono vid.*, 19. *Ibid.*. p. 333.

de vie et la perfection religieuse, ils trouveront cependant dans les soucis et dans les devoirs ordinaires, inhérents à la vie conjugale, de gros embarras dont les célibataires sont exempts.

Il est vrai que saint Paul écrit (I Cor., VII, 34) : « *Quae innupta est, cogitat ea quae sunt Domini, ut sit sancta corpore et spiritu.* » Mais il ne faut pas entendre ses paroles au sens qu'une épouse chrétienne et chaste n'est pas sainte de corps et d'esprit; c'est à tous les fidèles que l'Apôtre s'adresse en disant (*Ibid.*, VI, 19) : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui habite en vous, et qui vous a été donné par Dieu? » Ils sont donc saints les corps même des mariés observant religieusement la fidélité qu'ils doivent à Dieu et à eux-mêmes. Les paroles de saint Paul signifient simplement que la sainteté des vierges est plus grande que celle des femmes mariées, et d'autant plus méritoire que la virginité est préférable à la chasteté conjugale, car les vierges ne pensent qu'à ce qui peut plaire au Seigneur. Ce n'est pas à dire néanmoins qu'une femme fidèle, gardant la chasteté dans les liens du mariage, ne pense pas, elle aussi, à ce qui plaît à Dieu; seulement elle y pense moins, parce qu'elle doit s'occuper en même temps des choses du monde et des moyens de plaire à son mari. En un mot, tout ce que saint Paul a voulu signifier, c'est que, comme une conséquence des liens du mariage, l'épouse peut être forcée, en quelque sorte, de penser aux affaires du monde et de se rendre agréable à son époux[1]. »

1. *De bono conj.*, 11. *Ibid.*, p. 204; *De bono vid.*, 6. *Ibid.*, p. 312.

ARTICLE II

Les droits et les devoirs des Epoux.

Le droit et le devoir des rapports sexuels sont égaux pour les deux époux. — La femme doit obéissance à son mari. — Cependant elle n'est pas l'esclave de l'homme. — L'homme a le devoir de l'aimer et lui donner le bon exemple.

Nous verrons plus loin que saint Augustin a éprouvé quelque difficulté à reconnaître l'égalité de droits et de devoirs pour les deux époux en ce qui concerne la séparation et le divorce. Sa tendance à ne pas admettre de privilège est bien prononcée; mais les exceptions du droit romain en faveur du mari et quelques textes moins explicites de l'Ecriture l'ont empêché de fixer du premier coup sa doctrine définitive.

Cependant il y a un point de cette question, au sujet duquel le saint Docteur n'a jamais eu de doute; c'est le droit et le devoir dans les rapports sexuels. Ici la loi est parfaitement égale pour les deux parties. Saint Paul l'affirme expressément (I Cor., VII, 4) : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* « En sorte que, si dans tout ce qui a rapport à la paix de la famille, la femme doit se soumettre à l'homme, l'homme et la femme ont réciproquement l'un sur l'autre un pouvoir semblable à l'égard de l'usage du mariage [1]. »

Hormis donc l'acte conjugal, toute la vie du foyer doit relever de l'autorité de l'homme, auquel la femme est tenue d'obéir intégralement.

Saint Augustin trouve une preuve de cette soumission de la femme dans la façon dont elle a été créée. Dieu non seule-

1. *C. Faustum,* XXII, 31, C. V., XXV, 1, p. 625 : « Cum in ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus mulier viro debeat servitutem, hujus unius rei, qua sexus utriusque carnali sorte discernitur et carnali commixtione concernitur, similem in se habeant potestatem vir in uxorem et uxor in virum. » — Cf. *De adul. conj.*, I, 8, C. V., XLI, 3, p. 355.

ment a façonné Eve d'une côte d'Adam, mais il l'a donnée au premier homme comme une auxiliaire, afin que la femme obéisse et l'homme gouverne : «*dum ille regit, haec obtemperat; ille a sapientia regitur, haec a viro* [1] ».

L'ordre naturel des choses exige aussi cette dépendance, puisque l'inférieur doit naturellement s'assujettir au supérieur. Or bien que la femme ait une intelligence de même nature que celle de l'homme, elle doit cependant, eu égard à son sexe, se soumettre à l'homme en vertu de ce principe que l'action doit suivre l'appel de la raison [2].

Cette dépendance, il est vrai, peut être considérée comme un châtiment de la chute originelle; néanmoins il n'est pas vrai de dire que la femme n'était pas dominée par l'homme même avant le péché [3].

Saint Paul a dit (Eph., v, 22) : *Mulieres viris suis subditae sint sicut domino, quia vir caput est mulieris.* Ce n'est pas une exhortation ou un conseil; c'est un commandement qu'il impose aux femmes d'obéir à leur mari. Mais cette obéissance ne doit pas être celle d'une esclave. Le même Apôtre leur en donne un exemple (*Ibid.*, 24) : *sicut Ecclesia subdita est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus* [4]. L'obéissance de la femme doit être empreinte de respect et de déférence à l'égard de son mari, qu'elle considérera comme son guide et son chef [5]. Une bonne épouse voit en son mari son seigneur, l'appelle de ce nom, et s'en réjouit dans son cœur [6].

1. *De gen. c. Manich.*, II, 11-12, *P. L.*, XXXIV, col. 205.

2. *Confess.*, XIII, 32, C. V., xxxiii, 1, p. 384 : « Quemadmodum in ejus (hominis) anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud quod subditur ut obtemperet, sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationabilis intelligentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subjiceretur, quemadmodum subjicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam. » — Cf. *Quaestionum in Heptateucum,* I, 153, C. V., xxviii, 3, p. 80.

3. *De gen. ad litt.*, XI, 37, C. V., xxviii, 1, p. 372 : « Neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem, nisi ut vir ei dominaretur et ad eum ipsa serviendo converteretur. »

4. *De Continentia,* 9, C. V., xli, 3, p. 168.

5. *Epistolae,* 262, 8, C. V., lvii, 4, p. 628.

6. *Sermo* 37, 6, *P. L.*, XXXVIII, col. 225 : « Et unaquaeque conjux

Malgré l'humilité de la condition où saint Augustin place la femme au foyer, il ne la fait nullement une servante et moins encore l'objet du plaisir de l'homme. On aurait tort de croire le contraire, quoique notre Docteur conseille aux femmes de se rendre à l'avis de leur mari, s'il est honnête, même dans la pratique de la charité et du bien [1], et enseigne, quand il cherche le motif de la création de la femme, qu'elle n'a été donnée à l'homme que pour la génération des enfants [2].

Si la création d'Eve, tirée du côté d'Adam, est un symbole de la dépendance de la femme à l'égard de l'homme, elle l'est aussi de l'étroite union morale qu'ils doivent maintenir entre eux [3]. Si la femme doit être soumise à son mari, comme l'Eglise l'est au Christ, le mari doit aimer et guider sa femme, comme le Christ aime et guide son Eglise.

L'homme est le *chef* de la femme. Il doit, en conséquence, s'abstenir d'abuser de la faiblesse de sa compagne, et voir en elle l'objet de son amour sincère [4].

Il en est aussi la *tête*. C'est à lui donc d'être le premier dans la voie de la vertu et du bon exemple en toutes choses, afin que le corps puisse suivre toujours la direction de la tête [5]. Mais l'homme ne sera la tête parfaitement ordonnée de la femme, que lorsque le Christ, qui est la Sagesse de Dieu, sera la tête de l'homme [6].

Saint Augustin est inexorable à l'égard de ceux qui, sous le prétexte de leur virilité et de leur indépendance, renonçant à toute responsabilité personnelle et se disant exempts de toutes les lois qui condamnent des mauvaises mœurs,

bona maritum suum dominum vocat. Prorsus non solum vocat, sed hoc sapit, hoc sonat, hoc gestat corde, hoc profitetur ore. »

1. *Epist.*, 262, 9, C. V., LVII, 4, p. 628.
2. Voyez C. I, art. 3, p. 10-16.
3. *De civ. Dei*, XXII, 17, C. V., XL, 2, p. 1626 : « Creatura est ergo Dei femina sicut vir; sed ut de viro fieret, unitas commendata. » — Cf. *De gen. c. Manich.*, II, 12, *P. L.*, XXXIV, col. 205.
4. *De moribus Ecclesiae Cath.*, 30, *P. L.*, XXXII, col. 1336.
5. *Sermo*, 9, 3, *P. L.*, XXXVIII, col. 77.
6. *De gen. c. Manich.*, II, 12, *P. L.*, XXXIV, col. 205 : « Tunc enim ordinatissime caput mulieris vir est, cum caput viri est Christus, qui Sapientia est Dei. »

exigent cependant de leur femme une inviolable fidélité.

Par cela même qu'ils sont hommes, écrit-il, ils doivent avoir plus d'énergie pour mettre un frein aux désirs illicites de la concupiscence, et être plus portés à donner pratiquement à leur femme l'exemple de la vertu qu'ils exigent d'elle [1]. Si l'homme réclame de sa femme du courage et de la persévérance, qu'il se montre lui-même fort et irréprochable; car c'est au plus robuste de remporter le premier la victoire [2]. Si, au contraire, il choisit le chemin du crime, il y perdra la dignité de chef, et la femme ne sera alors tenue qu'à s'attacher à la tête de l'Eglise, le Christ [3].

C'est ainsi que l'évêque d'Hippone place la femme sous l'autorité du mari, ne la considérant pas comme une esclave, dont l'utilité ne va pas au delà des intérêts terrestres, mais comme une compagne, dont la destinée surnaturelle ne le cède en rien à celle que Dieu a indiquée à l'homme. Non moins que celui-ci, elle porte en elle-même l'image de Dieu, parce que ce n'est pas selon le corps, mais selon l'âme raisonnable, que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Dans cette même âme s'opère la mystérieuse régénération surnaturelle par laquelle tous deviennent enfants de Dieu et cohéritiers de la grâce, selon la doctrine de saint Paul (*Gal.*, III, 28) : « Il n'y a plus ni Juif ni Gentil, ni esclave ni libre, ni homme ni femme; mais vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ [4]. »

D'ailleurs, quoique la femme occupe dans l'ordre social une place inférieure à celle de l'homme, et que sa condition naturelle ne l'autorise pas à obtenir une grande énergie morale, les faits cependant montrent que la faiblesse féminine témoigne souvent d'un effort plus intense que la virilité

1. *De adult. conj.*, II, 8, C. V., XLI, 3, p. 388.

2. *Sermo*, 132, 2, *P. L.*, XXXVIII, col. 735; *Sermo*, 224, 3, *Ibid.*, col. 1095; *Sermo*, 332, 4, *Ibid.*, col. 1463 : « Tu vir es, ostende; vir enim a virtute, vel virtus a viro. Habes ergo virtutem? vince libidinem... Si caput es, duc, et sequatur; sed vide quo ducas. Caput es, duc quo sequatur; sed noli ire, quo non vis ut sequatur. »

3. *Sermo* 9, 9, *P. L.*, XXXVIII, col. 84.

4. *De Trinitate*, XII, 7, *P. L.*, XLII, col. 1004. — Cf. *C. Faustum*, XXIV, 2, C. V., XXV, p. 721.

de l'homme; — la femme lutte et emporte la victoire, l'homme s'affaisse et succombe; le corps reste debout, la tête roule dans la poussière [1].

L'homme ne doit donc pas aimer sa femme d'une affection charnelle ou purement humaine, mais d'un sentiment de charité nourri de l'esprit de foi, ayant pour fondement le Christ [2].

ARTICLE III

La fidélité conjugale. — L'adultère.

La fidélité est imposée par le contrat matrimonial; elle convient à tout mariage. — Nécessité et avantages de la fidélité. — Définition de l'adultère; sa malice. — Hésitation de saint Augustin à déterminer les cas d'adultère. — Doctrine définitive sur ce point.

L'un des grands biens du mariage est la fidélité que les époux se doivent l'un à l'autre. Saint Augustin nous apprend en quoi elle consiste : que l'homme ou la femme n'ait point de rapports charnels avec une autre femme ou avec un autre homme [3].

Le fondement de cette propriété du mariage est le contrat matrimonial lui-même, où les conjoints se donnent mutuellement le droit sur leur corps en ce qui concerne l'acte conjugal. Saint Paul l'affirme clairement (I. Cor., VII, 4) : « Le corps de la femme n'est pas en sa puissance, mais en celle de son mari; de même le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais en celle de sa femme [4]. »

Puisque tout mariage emporte ce contrat bilatéral, il est

1. *Sermo,* 132, 2, *P. L.*, XXXVIII, col. 735.
2. *De civ. Dei,* XXI, 26, C. V., XL, 2, p. 568.
3. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275 : « In fide attenditur, ne praeter vinculum conjugale cum altera vel altero concumbatur. »
4. *De bono conj.*, 24, C. V., XLI, 3, p. 227 : « Ad fidem autem castitatis illud pertinet : *uxor non habet potestatem corporis sui* », etc. — Cf. *De pecc. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 197.

évident que la fidélité conjugale est une propriété de tout mariage, même de celui des païens. Quel est l'homme ou la femme, en effet, quelqu'impie qu'il soit, qui voudrait avoir une femme adultère ou un mari infidèle au lit conjugal? Cette fidélité est un bien naturel du mariage [1], comme il est naturel à toute société de refuser un associé trompeur [2].

Saint Augustin fait dériver de cette propriété du mariage un des plus graves devoirs des époux, dont l'observance témoigne d'une qualité d'âme fort appréciable, à laquelle on doit sacrifier même la vie corporelle. L'Apôtre lui accorde une si grande valeur qu'il l'appelle « puissance » (*potestatem corporis*).

L'adultère donc est l'usurpateur d'un droit d'autrui acquis dans un serment solennel. Il fait preuve d'un esprit bas et grossier, car la fidélité qu'il brise, est un bien supérieur, même dans les choses corporelles et très ordinaires.

En effet, quoiqu'une tige de paille ne soit rien en comparaison d'un monceau d'or, cependant la fidélité gardée sincèrement dans une affaire de paille n'en est pas moins estimable que si elle l'était dans une affaire d'or [3].

La fidélité conjugale est aussi l'unique point d'appui qui permet d'arriver à la connaissance de la filiation et de la paternité.

Cette connaissance est une requête instinctive de la nature de l'homme. Qui n'en voit les résultats dans l'amour de la famille, dans l'union des peuples, dans la détermination des droits naturels et sociaux [4] ? Le mariage réalise ici l'un des nombreux bienfaits pour lesquels il a été institué.

Mais ce résultat ne peut être atteint, si les époux oublient et foulent aux pieds la loi de la fidélité conjugale [5]. Donc, au

1. *De nupt. et conc.*, I, 17, C. V., XLII, 2, p. 231.
2. *Ibid.*, 4, p. 215.
3. *De bono conj.*, 4, C. V., XLI, 3, p. 191.
4. *C. Jul. op. imp.*, VI, 22, *P. L.*, XLV, col. 1551.
5. *Ibid.*, 30, col. 1582 : « Instituta sunt namque conjugia, ut filios patribus, et patres filiis, certos faceret pudicitia feminarum. » — *Ibid.*, V, 23, col. 1459 : « Habent igitur in rebus humanis honestum locum suum nuptiae, non ut homines nascantur... sed ut ordinata propagatione

point de vue de la nature du mariage et des conséquences qui doivent en découler, la fidélité s'impose également aux deux parties.

Cependant, dans le mariage chrétien, elle ne doit pas se baser seulement sur ces raisons purement humaines.

Les infidèles la respectent, mais plutôt par un esprit de jalousie du corps de leur conjoint. Il y a là encore un bien, mais un bien charnel.

Les membres du Christ, au contraire, doivent craindre la violation de la fidélité à cause de ses funestes conséquences morales, et l'observer par amour pour Dieu [1]. Cela revient à dire que seule la vertu de la fidélité, vivifiée par l'esprit de foi, peut maintenir intacte la splendeur de la chasteté conjugale, qui est la plus belle parure du mariage [2].

La valeur de la fidélité conjugale devient plus compréhensible, quand on considère la malice de l'adultère.

Qu'est-ce en effet que l'adultère?

Etymologiquement le mot adultère dérive de l'expression *ad alterum,* avec sous-entendu le verbe *ire,* aller à un autre [3].

Il est donc la violation de la fidélité conjugale, résultant de l'acte dans lequel l'un des époux, entraîné par la propre concupiscence ou consentant à la passion d'autrui, donne son corps, en violant le pacte conjugal, à une personne autre que son conjoint [4].

Aucun chrétien de bonne foi ne peut douter que cette violation ne soit un crime et même un grand crime [5].

nascantur; et quemadmodum partu certae sunt matres, ita fide conjugii habeantur certi patres. »

1. *De nup. et conc.,* I, 17, C. V., XLII, 2, p. 231; *Sermo,* 9, 11, *P. L.,* XXXVIII, col. 83 : « Illa enim casta et sancta femina et vere christiana, quae dolet fornicantem virum et non dolet propter carnem, sed dolet propter caritatem. »

2. *De nupt. et conc.,* I, 40, C. V., XLII, 2, p. 222; *De bono conj.,* 11, C. V., XLI, 3, p. 204.

3. *Sermo,* 51, 22, *P. L.,* XXXVIII, col. 345.

4. *De bono conj.,* 4, C. V., XLI, 3, p. 191 : « Hujus autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. »

5. *De fide et operibus, Ibid.,* p. 46.

L'adultère cause la mort de l'âme [1], puisqu'il renferme toute la malice d'un péché grave [2].

Saint Augustin trouve la raison de cette malice dans la nature même de l'adultère. Ce n'est pas parce que la loi défend d'aliéner la foi au lit conjugal que l'adultère est mauvais; mais parce qu'il est mauvais, il est défendu par la loi; « *non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est* ». De même, il ne devient pas un crime seulement à cause de l'injustice qu'il fait à la partie offensée, car deux époux pourraient convenir réciproquement d'offrir leur corps à d'autres personnes, en renonçant au droit qu'ils ont l'un sur l'autre, et pourtant ils n'en commettraient pas moins un péché d'adultère. La malice de ce crime dérive du désordre de la concupiscence qui y exerce son empire sur la loi de la raison [3].

Cette passion méprise la loi immuable et éternelle gravée dans le plus profond de la conscience humaine, selon laquelle les instincts corporels doivent se soumettre à la lumière de l'intelligence, le matériel au spirituel, l'inférieur au supérieur [4]. C'est pourquoi tous les biens de la terre, y compris même la vie, doivent se sacrifier, s'il le faut, au respect de la fidélité conjugale [5].

Ni la maladie chronique d'un époux, ni la grande distance où ils pourraient se trouver, ni même le vœu de continence émis contre la volonté de l'autre conjoint, ne peuvent l'excuser du crime d'adultère [6].

L'ignorance seule peut rendre innocent de ce péché le mariage d'une jeune fille avec un homme marié, lorsqu'elle ignore que celui-ci est déjà uni à une autre femme par les liens conjugaux. « Si elle l'ignore toujours, on ne pourra jamais lui reprocher l'adultère, mais le jour où elle en aura connaissance, sa cohabitation avec cet homme ne devra plus

1. *De adult. conj.*, II, 6. *Ibid.*, p. 386.
2. *De bono conj.*, 6. *Ibid.*, p. 195.
3. *De libero arbitrio*, I, 3, *P. L.*, XXXII, col. 1224.
4. *Ibid.*, 6-10, col. 1228-1234; Cf. MAUSBACH, *Op. cit.*, t. I, p. 230 s.
5. *De bono conj.*, 4, C. V., XLI, 3. p. 192.
6. *De adult. conj.*, II, 13, C. V., XLI, 3, p. 398.

se prolonger. Il en est de même dans le droit de propriété; car l'homme est considéré avec raison comme possesseur de bonne foi, tant qu'il ignore avoir en sa main le bien d'autrui [1]. »

Saint Augustin estime, toutefois, comme des péchés plus graves que l'adultère, non seulement l'inceste [2], mais aussi l'homicide.

« Puisque la loi de Jésus-Christ s'oppose à ce qu'un mari demande la mort de sa femme adultère, ou que, du vivant de sa première femme, il en épouse une autre, il doit en conséquence s'abstenir de l'un et de l'autre. Si, cependant, il devait commettre l'un de ces crimes, que ce soit l'adultère et non l'homicide; que du vivant de sa femme, il en épouse une autre, mais qu'il ne répande pas le sang humain [3]. »

Le péché même de l'adultère n'est pas également grave dans tous les cas. Quoiqu'il reste toujours un crime, des raisons peuvent se présenter qui le rendent moins abominable. « Il y a adultère de la part de celui qui épouse une femme après avoir renvoyé la sienne pour cause de fornication, mais cet adultère est moins criminel que celui d'un homme qui, sans avoir le moindre reproche à faire à la vertu de sa femme, la répudie et en épouse une autre [4]. »

Toujours est-il, cependant, que les vrais adultères devraient être punis de la privation du sacrement du baptême, à moins qu'ils ne se fussent repentis de leur péché [5].

En cas de doute ou de nécessité, saint Augustin incline vers le parti de la miséricorde. « Je pense que tous les catéchumènes, même ceux qui dans les liens d'un mariage légitime entretiennent un commerce adultère, doivent être baptisés; cependant dans ce cas, nous ne les admettrions pas à ce sacrement, s'ils étaient en bonne santé. Mais mon avis est

1. *De fide et oper.*, 7. *Ibid.*, p. 45.
2. *De bono conj.*, 8. *Ibid.*, p. 198.
3. *De adult. conj.*, II, 15. *Ibid.*, p. 401.
4. *Ibid.*, I, 9, p. 356.
5. *De fide et oper.*, 19. *Ibid.*, p. 79, s. : « Si omnia (impudicitia, idolatria, homicidium) non sunt admittenda ad baptismi sacramentum, inter haec omnia est adulterium; si autem tria illa sola excipienda sunt, etiam in his tribus est adulterium. »

qu'on ne doit pas les en priver, lorsqu'ils se trouvent dans un danger extrême, et qu'ils ne peuvent pas répondre par eux-mêmes, afin que l'eau sainte de la régénération efface en eux, avec les autres souillures, le péché de l'adultère[1]. »

Pour déterminer les circonstances dans lesquelles on peut se rendre coupable d'adultère, saint Augustin n'a pas toujours apporté des arguments décisifs. Il est resté assez longtemps dans le doute, avant de fixer définitivement sa doctrine. Néanmoins au milieu de ses difficultés il entrevoyait la lumière de la vérité qui lui a servi de guide plus tard.

Ces écueils, auxquels se heurtait sa pensée, dérivent de quelques passages de l'Ecriture.

Saint Paul dit (I Cor., VII, 10-11) : « *his autem qui matrimonio juncti sunt, praecipio non ego sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.* » Cette parole troublait un peu l'esprit du saint Evêque, puisque l'Apôtre impose à la femme séparée de son mari de ne pas se marier à un autre, tandis qu'il prescrit au mari seulement de ne pas renvoyer sa femme. Ainsi, il est certain qu'une femme renvoyée commet un adultère, si elle se marie à un autre homme du vivant du premier; mais il est douteux, ajoute saint Augustin, que l'on doive taxer du même péché l'homme qui, après avoir renvoyé sa femme pour cause de fornication, en épouse une autre du vivant de la première.

« Celui-ci, écrit-il, ne peut être assimilé à un autre homme qui, sans raison, quitte sa femme et se remarie à une autre. Les divines Ecritures sont tellement obscures sur le point de savoir si l'on doit le considérer comme adultère, qu'à mon avis il y a lieu d'excuser quelqu'un qui s'y trompe[2]. »

1. *De adult. conj.*, I, 28. *Ibid.*, p. 381.

2. *De fide et oper.*, 19. *Ibid.*, p. 81 : « Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt; et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur si alteram duxerit, ut, quantum

On est un peu surpris de rencontrer le même doute dans le *De bono conjugali,* écrit douze ans plus tôt, et où l'Evêque d'Hippone penche assez visiblement pour l'égalité de droit chez les deux époux : « *Quomodo autem viro possit esse licentia ducendae alterius, si adulteram reliquerit, cum mulieri non sit nubendi alteri, si adulterum reliquerit, non video* [1]. »

Saint Augustin est pour cette égalité de traitement, d'une façon peut-être même plus explicite, dans le *De sermone Domini,* écrit entre 393 et 396 : « *Credo, simili forma, ut si dimiserit non ducat aliam, aut reconcilietur uxori* [2]. »

Il expose une autre difficulté où il s'agit d'une femme renvoyée; a-t-elle abandonné d'elle-même son mari, ou bien a-t-elle été renvoyée malgré elle?

« Quant à ces paroles du Sauveur (Math., v, 32) — *quisquis solutam a viro duxerit, moechatur* —, on peut se demander si cette femme est coupable d'adultère au même degré que celui qui l'épouse. L'Apôtre lui ordonne de rester sans se remarier, ou de se réconcilier avec son mari, mais dans le cas où elle s'en sépare volontairement. En effet, il importe beaucoup de savoir si elle l'a quitté d'elle-même, ou si elle a été renvoyée par lui. Si elle l'a quitté et en épouse un autre, elle paraît n'avoir agi que par le désir de contracter un second mariage, ce qui est un véritable adultère. Si, au contraire, elle a été renvoyée par son mari, qu'elle désirait ne point quitter, celui qui l'épouse commet un adultère d'après la parole du Seigneur, mais il n'est pas certain qu'elle soit coupable du même crime. » Cependant il se hâte d'ajouter « qu'il est plus incompréhensible encore qu'un homme et une femme ayant commerce ensemble d'un commun accord, l'un soit adultère à l'exclusion de l'autre [3] ».

Enfin, saint Augustin a exagéré le droit des conjoints sur le corps de l'autre au point de se demander s'il ne leur

existimo, venialiter ibi quisque fallatur. » — Le livre *De fide et operibus* fut écrit en 413.

1. C. 6, C. V., XLI, 3, p. 196.
2. L. I, 14, *P. L.*, XXXIV, col. 1249.
3. *De Sermone Dom.*, I, 16, *Ibid.*, col. 1253.

serait pas permis de le céder en des circonstances exceptionnelles.

Un homme peut-il, avec la permission de son épouse devenue stérile ou ne voulant pas accomplir le devoir conjugal, s'unir à une autre femme, tout à fait libre, sans se rendre coupable d'adultère? Il faut répondre négativement, a écrit saint Augustin, pour que la femme ne pense pas qu'on lui accorde le même droit, ce qui est une opinion rejetée par le sentiment universel [1].

Il semble donc que, selon l'avis du saint, la seule raison de dépouiller l'homme de ce droit c'est le danger de provoquer des abus de la part de la femme. Pour celle-ci même, il ne se décide pas encore à formuler une règle sans exception. Il cite un cas où une femme, mue par le seul amour de délivrer son mari de la peine capitale, qu'il devrait subir au bout de quelques jours, lui demanda la permission de s'unir pour une fois à un autre homme, qui l'avait provoquée en lui promettant en retour l'argent nécessaire pour le rachat du condamné. Le mari, reconnaissant de la grande générosité de sa femme, non seulement consentit, mais lui ordonna de se rendre aux désirs impudiques de l'autre homme. Saint Augustin n'ose pas déterminer la responsabilité de cette épouse : « Je ne veux discuter ici ni le pour ni le contre; je laisse ce fait à la libre appréciation de chacun; car cette histoire n'est pas tirée de livres revêtus d'une autorité divine. Cependant, au simple récit de ce fait, la raison n'éprouve pas contre l'action de cette femme dévouée la même répulsion, que si l'on faisait l'hypothèse en dehors de tout exemple concret [2]. »

Cette indécision se retrouve dans les livres *contra Faustum* [3]. Mais ici elle gêne moins l'esprit de l'Evêque d'Hip-

1. *Ibid.* : « Sed non ita est existimandum, ne hoc etiam femina, viro permittente, facere posse videatur, quod omnium sensus excludit. » — *De bono conj.*, 15, C. V., XLI, 3, p. 210 : « Plane uxoris voluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius commixtione ac semine, alterius autem jure ac potestate apud antiquos patres fas erat, utrum et nunc fas sit, non temere dixerim. »

2. *Ibid.*, col. 1254.

3. L. XXII, 37, C. V., XXV, 1, p. 631. — Ecrits vers l'an 400.

pone. En se basant sur le principe qu'une femme ne peut appartenir à deux maris vivants, comme deux femmes peuvent appartenir à un seul mari [1], il avoue qu'il est plus conforme à la vérité et à l'honnêteté de dire (*multo verius et honestius illud accipimus*), qu'il n'est pas permis à la femme, même en de si graves circonstances, de se livrer à un autre homme [2].

Ce dernier doute, cependant, sur l'usage réciproque du corps des conjoints cède sa place à la doctrine de l'inaliénabilité du droit que les époux ont l'un sur l'autre. Aux chrétiens surtout, « il n'est point permis de livrer le corps de leur femme à l'usage d'un autre homme ».

Saint Augustin trouve la raison de cette défense dans le sceau sacramentel du mariage chrétien, et il fait appel au sentiment religieux des catholiques de son temps, qui considéraient déjà la pratique contraire comme un véritable adultère, malgré les abus sanctionnés et applaudis autrefois par la république romaine [3].

Aussi semble-t-il que, dans la pensée du saint Evêque, la défense pour un mari de s'unir à une autre femme du consentement de son épouse, surtout lorsque celle-ci est stérile, ne dérive proprement pas de la nature du mariage, mais du symbolisme religieux (*sacramentum*), dont il est revêtu dans l'Eglise chrétienne. Dans le passage que nous venons

1. Au chapitre suivant, nous verrons que saint Augustin conclut de ce principe que la polygamie n'est pas contre la nature du mariage, tandis que la polyandrie lui est directement opposée.

2. Saint Augustin se rapporte ici au fait d'Abraham cachant en Egypte sa qualité de mari de Sara, afin de sauver sa vie et l'honneur de sa femme. En prenant cette précaution, il n'a pas manqué de confiance dans le Seigneur. Il a voulu seulement ne pas tenter Dieu, puisque ce serait le tenter que de ne pas faire le possible pour éviter un mal. En concluant donc qu'Abraham se conforma davantage à la vérité et à l'honnêteté, lorsque ce Patriarche employa les moyens à sa disposition pour sauver sa femme de la luxure des Egyptiens, saint Augustin reconnaît que ce serait un mal que de l'exposer à être victime de la volupté d'autrui.

3. *De fide et oper.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 46 : « Maxime *in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus,* hoc est in ecclesia, ubi nuptiarum non solum vinculum, sed verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere, quod in republica tunc romana non solum minime culpabiliter, verum etiam laudabiliter Cato fecisse perhibetur. »

de citer, comme ailleurs [1], il ne se rapporte qu'au *sacramentum,* pour établir l'absolue inaliénabilité du corps du mari.

Pour prouver que la polyandrie n'a jamais été permise, pas même aux temps des anciens Patriarches, il allègue qu'elle s'oppose à la nature même du mariage [2]; mais pour ce qui concerne la polygamie, il affirme qu'elle n'est pas en opposition avec le mariage, — « *neque enim contra naturam nuptiarum est* ». Bien que moins conforme cependant que la monogamie [3], elle a été permise aux peuples anciens, à cause de la nécessité de la propagation; car le mariage symbolisait à cette époque-là des mystères qu'il ne symbolise plus aujourd'hui.

Egalement saint Augustin maintient que c'est en raison du *sacramentum,* qu'il n'est pas permis aujourd'hui à un homme de livrer son corps à une autre femme, même d'accord avec son épouse stérile.

Aussi le *sacramentum* du mariage des anciens n'imposant pas cette rigueur, le saint Docteur enseigne qu'Abraham n'a pas commis un adultère quand il s'est uni à sa servante du consentement de Sara son épouse. Celle-ci n'a pas chargé sa conscience d'un crime, puisque voulant avoir des enfants et connaissant sa stérilité, elle recourut à la fécondité de sa servante en vertu d'un pouvoir licite, en donnant à son mari un ordre auquel il se soumit. Abraham, à son tour, n'a pas fait injure, mais plutôt obéi à sa femme, qui pensa trouver une consolation aux privations de sa nature stérile, en s'appropriant la fécondité de son esclave, et faisant usage du droit, dont parle l'Apôtre, — le mari n'est pas maître de son corps, mais sa femme. — Il n'y a donc ici, ni désir impur, ni débauche honteuse [4]. La femme donne la servante à son mari pour avoir des enfants; le mari la reçoit dans le

1. *De bono conj.*, 18. *Ibid.*, p. 214.
2. *Ibid.*, et 17, p. 213.
3. *De nupt. et conc.*, I, 9, C. V., XLII, 2, p. 221.
4. *C. Faustum*, XXII, 31, C. V., XXV, 1, p. 625 : « Neque enim conscientiam suam flagitio conjugis miscuit, quo ille suam libidinem turpi et illicita voluptate satiaret, sed etiam illa naturali ordine filios volens seque sterilem sciens ancillaris uteri fecunditatem in usum juris sui potestate licita vindicavit, non cedens viro concupiscenti, sed iubens obedienti. »

même but. Ils ne recherchent ni l'un ni l'autre des dérèglements de la volupté; le fruit de la nature leur suffit [1].

A tout prendre, saint Augustin, doutant tout d'abord d'une façon générale de l'inaliénabilité du corps des conjoints, particulièrement de celui de l'épouse, vient à ne pas savoir comment une femme pourrait s'unir à un homme, autre que son mari, sans crime d'adultère, et, plus tard, il nie absolument, et surtout aux époux chrétiens, *maxime in Ecclesia,* le pouvoir de se livrer à d'autres qu'à leur conjoint, sans encourir la responsabilité de ce crime.

Tous les autres doutes se sont dissipés dans l'ouvrage contre Pollentius, où saint Augustin étudie *ex professo* la question du mariage adultérin. Sa doctrine est arrivée ici au même point où l'ont placée l'Eglise et la théologie moderne.

Son travail contre Pollentius contient un magnifique exposé des paroles du Christ et de saint Paul sur les époux adultères, et s'appuie sur une argumentation solide, parfois écrasante. La revendication de l'égalité de droits des deux conjoints préoccupe d'une façon spéciale la pensée du saint Docteur. De même que dans les rapports sexuels, il n'y a pas ici d'exception ni de privilège.

La première question proposée par Pollentius roulait sur ce passage de saint Paul (I Cor., VII, 10-11) : « Pour ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement, que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle s'en sépare, qu'elle reste sans se marier, ou qu'elle se réconcilie avec lui; de même, que le mari ne quitte pas sa femme. » Il interprétait ces paroles en disant qu'il est permis à la femme de se séparer de son mari pour n'importe quelle raison; si elle s'en sépare pour cause d'adultère, elle peut convoler à d'autres noces; si au contraire elle l'abandonne pour quelque autre motif, elle doit rester sans se marier, ou se réconcilier avec lui [2].

1. *De civ. Dei,* XVI, 25, C. V., XL, 2, p. 170. — Ecrit après 415. — *Contra adversarium legis et prophetarum,* II, 9, *P. L.,* XLII, col. 656. Ecrit en 420.

2. *De adulterinis conjugiis,* I, 1, C. V., XLI, 3, p. 347.

L'évêque d'Hippone lui répond qu'il n'est jamais permis à une femme de se séparer de son mari, que pour cause de fornication, car le Seigneur n'a pas fait d'autre exception, « *nisi ex causa fornicationis* ». Par conséquent, si l'Apôtre dit, — *quod si discesserit,* — il ne s'adresse qu'à la femme séparée pour cause de fornication; et lorsqu'il dit que, si elle se sépare, elle doit garder la continence, — *manere innuptam,* — il déclare ainsi qu'elle deviendra adultère, si elle se remarie après la séparation pour cause de fornication, puisque, si cette raison n'existe pas, non seulement elle ne peut pas se remarier sans commettre un adultère, mais pas même se séparer de son mari. La femme sera donc responsable du crime d'adultère, lorsqu'elle contracte un autre mariage après s'être séparée de son premier mari, soit pour cause de fornication, soit pour quelque autre raison que ce soit [1].

Le Christ a dit : « Quiconque répudie sa femme, hors le cas d'adultère, et en épouse une autre, devient adultère. » (Matth., XIX, 9). Si l'on interprétait ces paroles dans le sens que, quiconque renvoie sa femme pour cause d'adultère et en épouse une autre, ne commet pas d'adultère, la loi, dans ce cas, ne serait pas la même pour le mari et pour la femme, puisque celle-ci devient adultère si elle renonce à son mari, même pour cause de fornication, et en épouse un autre. Or, on ne peut pas douter que la loi, en ce cas, soit formellement la même pour les deux parties, car saint Paul dit : « Le corps de la femme n'est pas en sa puissance, mais en celle du mari, de même le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais en celle de sa femme. » Il s'ensuit donc que l'un et l'autre commettent un adultère en contractant un autre mariage, même quand ils se sont séparés pour cause de fornication [2].

Cette doctrine se trouve énoncée et déjà presque définitivement établie au livre *De bono conjugali* [3]. Saint Augustin n'admet aucune exception, même pour le cas où l'un des

1. *Ibid.*, 3-7, p. 350-354.
2. *Ibid.*, 8, p. 355.
3. C. 7. *Ibid.*, p. 196.

conjoints n'a pas renvoyé, mais a été renvoyé. Que l'homme ait répudié sa femme pour cause d'adultère ou pour quelque autre raison [1], ou qu'il ait été renvoyé pour n'importe quel motif [2], il sera adultère, s'il en épouse une autre. Il en est de même de la femme [3].

Personne ne saurait cependant assimiler l'adultère de celui qui contracte un autre mariage après avoir renvoyé sa femme pour cause de fornication, à l'adultère de celui qui se marie après l'avoir répudiée innocente de ce péché. Le crime de ce dernier est de beaucoup plus grave [4].

Saint Augustin trouve la base de toutes ces conclusions dans le passage de saint Paul (I Cor., VII, 39) : « la femme est liée par la loi du mariage tant que son mari est vivant ». Il ajoute : « par une conséquence nécessaire, l'homme, de son côté, est lié par la loi du mariage tant que sa femme est vivante. Cette union, indissoluble du vivant des époux, fait qu'ils ne peuvent contracter un nouveau mariage sans commettre un adultère [5] ».

Pollentius a eu beau objecter que, si l'on ne permet pas un second mariage à ceux qui ont répudié leur femme pour cause d'adultère, on les verra se plonger dans la plus honteuse turpitude, puisque le nombre des continents est fort limité.

Saint Augustin ne trouve pas là une raison suffisante pour les excuser d'adultère : « Si l'on admettait toutes les plaintes des incontinents, on verrait se présenter une infinité de cas où l'on serait obligé de permettre l'adultère... Aussi

1. *De adult. conj.*, I, 9. *Ibid.*, p. 356.
2. *Ibid.*, II, 10, p. 392, s.
3. *Ibid.*, I, 2, p. 349; 1, II, 4-5, p. 384-387; *De bono conj.*, 7, *Ibid.*, p. 196. — On trouve presque à chaque page des deux livres *De adulterinis conjugiis* des affirmations identiques ou semblables, relatives à l'adultère tant de l'homme que de la femme, lorsque, séparés de leur conjoint légitime, ils se remarient à d'autres.
4. *De adult. conj.*, I, 9, C. V., XLI, 3, p. 355 : « Majus enim adulterium esse quis negat uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quisque dimiserit et tunc alteram duxerit? non quia illud adulterium non est, sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur. »
5. *Ibid.*, II, 9, p. 391.

ne faut-il pas changer la loi divine à cause de ces plaintes, quoiqu'elles aient quelque apparence de raison [1]. »

On répondra de même, et *a fortiori,* lorsqu'on alléguera le désir et le besoin d'avoir des enfants. Si, en effet, la nécessité d'éviter l'incontinence ne saurait excuser les mariages adultérins, combien moins excusables encore les rendra le désir de la postérité? D'ailleurs, ce prétexte ne causerait pas moins d'abus de la part des époux, que le précédent [2].

Enfin, la responsabilité de l'adultère retombera non pas seulement sur l'un des époux séparés, qui s'unit à une autre personne, mais encore sur celui qui épouse une femme répudiée soit pour cause d'adultère, soit pour d'autres motifs [3].

On remarquera une fois encore que l'Ecriture est dans cette question la seule source où saint Augustin puise des arguments pour affermir sa doctrine et la rendre conforme à la doctrine catholique. Il y restera attaché pour défendre la parfaite indissolubilité du mariage, qu'on aura de la peine à maintenir en dehors des bases que lui a fournies la doctrine évangélique.

ARTICLE IV

Moralité de l'acte conjugal.

La moralité de l'acte conjugal et la moralité naturelle du mariage. — L'acte conjugal et la génération. — L'acte conjugal si l'homme n'avait pas péché. — Conclusions pratiques sur la moralité de l'acte conjugal. — Le devoir d'accomplir l'acte conjugal.

Ayant exposé les raisons de l'honnêteté du mariage, rien d'étonnant que saint Augustin démontre aussi l'honnêteté morale de l'acte conjugal.

Si le mariage est la société instituée par Dieu en vue de la propagation du genre humain, et de parfaire le nombre des

1. *Ibid.,* 10, p. 392.
2. *Ibid.,* 11, p. 395.
3. *Ibid.,* I, 9, p. 357; II, 4, p. 386.

élus, l'acte conjugal est le moyen naturel d'atteindre cette fin. L'un et l'autre viennent de Dieu : le premier immédiatement, le second par la nature. Tous les deux tendent au même but, d'où ils tirent leur moralité.

L'acte conjugal est pour saint Augustin non seulement licite, mais utile et honnête [1], et, même jusqu'à un certain point, digne de louange [2].

Il va de soi que, lorsqu'on parle de l'honnêteté de l'acte conjugal, on ne se rapporte qu'au commerce sexuel des époux unis par un mariage légitime, puisqu'en dehors de celui-ci l'union des sexes n'est jamais permise. Quand « Dieu a dit : Ils seront deux dans une seule chair, il entendait par là l'homme et la femme mariés, auxquels l'acte conjugal est licite, et non pas l'homme et la femme non mariés, dont les rapports sexuels sont illicites et à tout point de vue condamnables [3]. » Les premiers cherchent la génération bien ordonnée, en faisant bon usage de la concupiscence; les seconds n'aspirent qu'à satisfaire leur volupté en abusant de leur fécondité. Voilà la principale différence entre le mariage et le concubinage [4].

Pour que l'acte conjugal conserve toute sa dignité morale, il est indispensable qu'il se borne exclusivement à son but naturel, savoir la génération. Alors il deviendra parfaitement innocent, et on ne saura l'appeler un péché, car il se propose uniquement le but du mariage [5].

1. *De pecc. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 198 : « Concubitus conjugalis non solum est licitus, verum etiam utilis et honestus. » *De nupt. et conc.*, I, 8. *Ibid.*, p. 220.

2. *De serm. Dom.*, I, 15, *P. L.*, XXXIV, col. 1250. — Saint Augustin emploie ici l'expression « *nonnullo gradu... laudabile* » probablement par opposition à ce qu'il ajoute à la suite sur le mariage, où les époux s'abstiennent complètement de tout commerce charnel, — « *quod est in conjugio christianorum excellentissimum atque sublime.* »

3. *Sermo* 349, 3, *P. L.*, XXXIX, col. 1530.

4. *C. Jul. op. imp.*, I, 65, *P. L.*, XLV, col. 1084 : « Alia sunt ad nuptias proprie pertinentia, quibus ab adulteriis nuptiae discernuntur, sicut est thori conjugalis fides, et cura ordinate filios procreandi, et quae maxima differentia est, bonus usus mali, hoc est, bonus usus concupiscentiae carnis, quo malo adulteri utuntur male. »

5. *De nupt. et conc.*, I, 15, C. V., XLII, 2, p. 229 : « Aliud est non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam. » — *De bono conj.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 195 : « Conjugalis enim concubitus

Par cette exclusion, saint Augustin prétend éloigner de l'union des époux ce qu'on appelle l'apaisement de la concupiscence. Il est intransigeant, rigoureux, peut-être même rigoriste, dans cette question.

L'acte conjugal — écrit-il contre Julien — n'a pas été institué en vue de la concupiscence de la chair, mais pour le bien qu'on obtient par le bon usage du mal de la concupiscence [1]. Tout ce qui dépasse ce but est contraire à la raison, n'appartient pas au mariage et ne peut être sans péché [2].

Si l'homme n'eût pas péché, l'œuvre de la génération se serait réalisée dans des conditions bien plus favorables que ne sont celles de la nature déchue par la faute originelle.

Saint Augustin ne doute pas que l'instinct de la génération soit naturel à l'homme comme un bien dont le Créateur l'a doué. Il a toujours hésité, cependant, à admettre dans les corps de nos premiers parents innocents le mouvement sensuel excitant à la reproduction.

Il s'explique sur ce sujet en présentant quatre hypothèses où l'on peut concevoir l'état d'Adam et d'Eve avant le péché : *a*) l'obéissance à la concupiscence, lorsqu'elle les pousserait à l'acte conjugal; *b*) la lutte contre elle, quand l'union des sexes ne serait pas nécessaire à la génération; *c*) la soumission de la concupiscence à la voix de la volonté, quand la génération serait nécessaire; *d*) l'absence de toute concupiscence, de sorte que le corps effectuerait la génération sur l'impulsion de la volonté, comme cela arrive dans d'autres opérations corporelles.

La première hypothèse serait un état de soumission aux exigences de la volupté; la seconde un état de malheur et

generandi gratia non habet culpam. » — *Ibid.*, 10, p. 203 : « Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis et solus ipse nuptialis est. » — *De nupt. et conc.*, I, 4, C. V., XLII, 2, p. 215 : « Copulatio itaque maris et feminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum. »

1. *C. Jul.*, III, 23, *P. L.*, XLIV, col. 730 : « Non enim copula nuptialis sicut putas, propter carnis concupiscentiam, sed propter bonum quod de isto malo fit, instituta est. »

2. *De bono conj.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 203 : « Ille autem, qui ultra istam necessitatem progreditur, jam non rationi, sed libidini obsequitur. » — Cf. *De pecc. orig.*, 38, C. V., XLII, 2, p. 201.

d'inquiétude constante ; dans la troisième il y aurait la concupiscence sexuelle, mais elle ne s'éveillerait qu'à l'appel de la volonté; dans la quatrième elle n'existerait point, mais les sexes obéiraient à la volonté, comme il en est des bras, de la langue, de la tête, etc...

Saint Augustin rejette les deux premières hypothèses comme incompatibles avec la justice et la félicité originelles; il ne trouve pas de répugnance à admettre les deux autres, sans cependant indiquer laquelle a existé avant le péché [1].

Son doute repose sur l'existence, à l'état de justice originelle, de la concupiscence sexuelle, même en parfait accord avec la loi de la raison, c'est-à-dire de cette concupiscence par laquelle les sexes tendent à manifester leur fécondité. « Ou elle ne fut point en Adam avant le péché, ou elle a été viciée en lui par le péché. Si elle n'y était point, les sexes auraient pu s'unir convenablement sous le commandement de la volonté; si elle y était, elle se serait soumise sans aucune répugnance aux lois de la raison. Si donc elle n'existait pas avant le péché, elle est un vice après le péché; si elle existait, elle a été viciée par le péché, puisqu'aujourd'hui elle est en lutte contre la raison [2]. »

Ce qui est hors de doute, c'est qu'avant le péché il n'y avait point d'opposition entre la concupiscence de la chair et la loi de la raison. La génération sexuelle aurait eu lieu quand même l'homme n'eût pas péché, mais sans les ardeurs voluptueuses qui l'accompagnent à présent [3].

1. *Contra duas epist. Pelagianorum*, I, 17, C. V., LX, 1, p. 450.
2. *C. Jul. op. imp.*, VI, 22, *P. L.*, XLV, col. 1553 : « Concupiscentia porro carnis per quam jactus carnalium seminum provocatur, aut nulla in Adamo fuit ante peccatum, aut in illo vitiata est per peccatum. Aut enim sine illa poterant et genitalia congruenter moveri, et conjugis gremio semen infundi, si nulla tunc fuit, aut ad nutum voluntatis etiam ipsa servire, si fuit. Nunc autem si talis esset, nunquam caro contra spiritum concupisceret. Aut ergo ipsa vitium est, si nulla fuit ante peccatum, aut ipsa sine dubio est vitiata peccato. » — *Ibid.*, III, 177, col. 1321 : « ... si in paradiso hominum felicitas permaneret, aut nulla (concupiscentia) ibi esset, aut nullos motus contra nutum voluntatis exsereret, quibus necesse esset obsistere, ut illi felicitati honestas congrua redderetur. »
3. *De civ. Dei*, XIV, 24, C. V., XL, 2, p. 50; *De nupt. et conc.*, I, 5 et 21,

L'acte conjugal ne violerait pas la virginité de la femme, il n'apporterait pas d'angoisses à la vierge pour concevoir, de même que la mère n'aurait pas les douleurs de l'enfantement[1].

Mais le péché a renversé cet ordre. L'acte conjugal, tout en conservant sa valeur morale, s'est retrouvé sous la domination d'une concupiscence qui menace de lui enlever toute sa dignité et de le transformer même en un acte bestial. Cette circonstance est d'autant plus lamentable, qu'elle est une conséquence de la perversion de la nature dont les époux ne peuvent pas se dégager[2].

C'est pourquoi les mariés doivent s'élever au-dessus de cette défaillance morale pour n'attacher leur volonté dans l'acte conjugal qu'au bien de la génération. Les époux chrétiens — nous l'avons appris déjà — doivent se proposer la génération des enfants dans l'intention d'en faire des membres du Christ[3].

Saint Augustin apporte ici quelques conclusions concernant surtout le côté moral de l'acte conjugal.

C'est un crime honteux que d'empêcher la génération

C. V., XLII, 2, p. 218 et 236; II, 7, 13, 22, 31. *Ibid.*, p. 270, 279, 291, 310. — *C. Jul. op. imp.*, passim.

1. *De pecc. orig.*, 35, C. V., XLII, 2, p. 199 : « ...nec, sicut nunc fit, virginitatis integritas ad concipiendos fetus vi turbidi vitiaretur ardoris, sed obsequeretur imperio tranquillissimae caritatis et eo modo non esset dolor et cruor virginis concumbentis, quomodo non esset etiam matris gemitus parientis. » — *De civ. Dei*, XIV, 26, C. V., XL, 2, p. 54 : « In tanta felicitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu suo moverentur membra illa quo cetera, et sine ardoris inlecebroso stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est, quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet, ita tunc potuisse utero conjugis salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud injici, qua hoc potest ejici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret ».

2. *Id.*, 38, C. V., XLII, 2, p. 201; *De nupt. et conc.*, I, 8, *Ibid.*, p. 220.

3. *Ibid.*, et c. 3, p. 215.

dans l'union conjugale, car cette pratique s'oppose directement et entièrement au but du mariage et ne relève que de l'empire de la concupiscence [1]. Les époux s'en rendent coupables, soit qu'ils y arrivent par une action contre la nature, soit qu'ils se bornent à en avoir le mauvais désir. Leur crime devient encore plus exécrable, lorsqu'ils cherchent à se débarrasser de l'enfant déjà conçu [2].

La violation des lois de la nature dans l'acte conjugal est plus blâmable, quand un époux l'accomplit avec sa propre épouse, que lorsqu'il s'y abandonne avec une concubine. La raison en est que « l'ordre établi par le Créateur s'impose tellement que dans les choses dont l'usage est permis, on est plus excusable quand on en dépasse les justes bornes, que lorsqu'on les transgresse même une seule fois dans des choses défendues. Ainsi, l'usage immodéré du mariage, afin d'éviter le mal de la fornication, devient excusable. De même un homme pèche moins par un commerce fréquent avec sa femme, que s'il tombait plutôt rarement dans la fornication. Pareillement, lorsqu'un homme veut se servir de son épouse contre les lois de la nature, il est plus honteux pour cette femme de souffrir l'accomplissement d'un tel crime dans sa propre personne, que de le voir commettre dans une autre [3]. »

Saint Augustin considère comme un péché l'acte conjugal nuisant au temps réservé à la prière. Il ne nous permet pas, cependant, de bien préciser la malice de ce péché. Tantôt il le nomme en même temps que le crime contre la nature, tantôt il le met parmi les excès de la concupiscence, que le lien du mariage rend excusables.

Le mariage, écrit le saint Docteur, ne nécessite pas, mais excuse le devoir conjugal accompli simplement pour satisfaire à la concupiscence, pourvu toutefois qu'*il n'empêche pas l'oraison quand on doit la faire, et ne dégénère pas en usage contraire à la nature*... Les abus des mariés qui, selon

1. *De adult. conj.*, II, 12, C. V., XLI, 3, p. 396.
2. *De nupt. et conc.*, I, 15, C. V., XLII, 2, p. 229.
3. *De bono conj.*, 11, C. V., XLI, 3, p. 203.

l'avis de saint Paul, sont excusables, ne viennent pas du mariage; au contraire, le mariage en fait obtenir le pardon, à la condition cependant que les époux ne détournent pas d'eux la miséricorde divine. Ils la détourneraient, s'ils ne s'abstenaient pas de l'acte conjugal pendant certains jours consacrés à la prière, ou s'ils en changeaient l'usage en celui qui est contre la nature[1].

Un peu plus loin, après avoir fait allusion à la supériorité des sentiments des anciens Patriarches dans le mariage, et au petit nombre de mariés qui de nos jours suivent leur exemple, le Grand Docteur conclut : « Ce que les Apôtres commandent aux conjoints concerne le mariage même; ce qu'ils tolèrent comme excusable, ce qui rend les époux incapables de prier, n'est pas un devoir, mais une tolérance dans le mariage[2]. » Ce que dans le premier passage saint Augustin taxe de péché grave, n'est plus ici qu'une faute vénielle.

La différence de ces deux textes s'explique peut-être par la façon dont les chrétiens s'acquittaient du devoir de la prière. Le premier passage, où la doctrine du saint Docteur est plus rigoureuse, se rapporterait aux jours destinés d'une manière spéciale à la prière en commun et probablement à la réception de l'Eucharistie. Le second ferait allusion à la prière en général, à laquelle l'œuvre du mariage peut nuire plus ou moins. Les textes mêmes semblent distinguer ces deux cas, l'un spécifiant « *si tamen non ita sit nimius, ut impediat quae seposita esse debent* TEMPORA *orandi* », et quelques lignes après : « *si Dei misericordiam*

1. *Ibid.*, 10, p. 202 : « Sed illum concubitum secundum veniam concedit (Apostolus), qui fit per incontinentiam, non sola causa generandi et aliquando nulla causa generandi, quam nuptiae non fieri cogunt, sed ignosci impetrant, si tamen non ita sit nimius, ut impediat quae seposita esse debent tempora orandi, nec immutetur in eum usum, qui est contra naturam. Cujus delicti non habent (conjuges) hortatrices nuptias, sed deprecatrices, si Dei misericordiam non a se avertant, vel non abstinendo quibusdam diebus, ut orationibus vacent, et per hanc abstinentiam sicut per jejunia commendent preces suas, vel immutando naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam. »

2. *Ibid.*, 13, p. 208 : « Quod ergo praecipiunt conjugatis Apostoli, hoc est nuptiarum; quod autem venialiter concedunt aut quod impedit orationes, non cogunt nuptiae, sed ferunt. »

non a se avertant, vel non abstinendo QUIBUSDAM *diebus, ut orationibus vacent* », l'autre disant simplement et d'une façon générale : « *quod impedit orationes* ».

On sait que les chrétiens consacraient certains jours, comme le dimanche, à la prière et à la communion de la Sainte Eucharistie. Le mercredi et le vendredi de chaque semaine étaient des jours de jeûne et de pénitence que les fidèles appelaient « station ». Le carême était le temps de pénitence par excellence. Quelques jours de fête, comme Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, Noël et l'Epiphanie étaient célébrés avec des exercices de piété qui absorbaient presque toute la journée [1]. Les saints Pères se hâtent de rappeler aux chrétiens qu'il faut s'abstenir de l'acte conjugal dans ces jours solennels, pour que leurs prières soient plus agréables à Dieu [2].

Saint Augustin fait allusion à ce devoir dans tous ses sermons de carême, en invitant les époux à s'abstenir du commerce charnel pendant tout le temps quadragésimal. Il leur rappelle que s'il est utile de s'en priver dans les autres jours, il serait extrêmement honteux de ne pas s'en abstenir dans le temps de préparation aux solennités de Pâques [3]. Il nous apprend aussi que de son temps on n'admettait pas au baptême un homme marié qui ne consentait pas à se priver de sa femme et à garder la continence pendant les quelques jours de solennelle préparation à ce sacrement [4].

Nous croyons donc que le « *tempora orandi* », aussi bien que le « *quibusdam diebus ut orationibus vacent* » des textes précédents, se rapportent à ces jours que les chré-

1. Cf. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 68-70, Paris (1904).
2. Tertullien parle de cette pratique à sa femme, comme d'un devoir de tout chrétien (*Ad uxorem*, II, 4, *P. L.*, I, col. 1294). Saint Ambroise est encore plus explicite. Il mentionne les jours de fête et les jours de procession, où l'acte conjugal ne doit pas être accompli, « *juxta legem cessari his temporibus debent* ». (*In I Cor.*, 7, *P. L.*, XVII, col. 217). Saint Grégoire de Nazianze dit que c'est un conseil, non pas une loi, « *non enim legem sancimus, sed consilium damus* ». (*Or. 40, P. G.*, XXXVI, col. 382).
3. *Sermo* 208, *P. L.*, XXXVIII, col. 1045. — Cf. *Sermo* 205, *Ibid.*, col. 1040; *Sermo* 209, *Ibid.*, col. 1047; *Sermo* 210, *Ibid.*, col. 1052.
4. *De fide et oper.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 43.

tiens consacraient spécialement à la prière et à la célébration des fêtes religieuses. L'abstinence de l'acte conjugal dans ces jours était une des pénitences exigées des époux chrétiens.

L'acte conjugal outrepassant les exigences de la génération, accompli seulement pour satisfaire à la concupiscence, est un péché, mais seulement un péché véniel, s'il n'est pas contre la nature. Il est un péché, parce qu'il va au delà des bornes dans lesquelles le mariage doit se renfermer. Il n'obéit pas aux seules exigences de la génération; il fait l'homme esclave de la concupiscence [1]. Alors, en effet, il ne garde pas cette juste mesure, selon laquelle l'usage du mal de la concupiscence devient honnête, savoir la volonté entraînant et réglant la volupté du corps plutôt que se laissant diriger par le plaisir de la chair [2].

Saint Paul fait remarquer l'imperfection morale de l'acte conjugal accompli dans les conditions ci-dessus, lorsqu'il dit (I Cor., VII, 5-6) : « *Nolite invicem fraudare nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi et iterum ad ipsum estote, ne vos tentet satanas propter intemperantiam vestram. Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium.* » Qui, en effet, pourrait soutenir qu'une chose, ayant besoin d'être pardonnée, est exempte de tout péché [3]? Saint

1. *De bono conj.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 203.
2. *De nupt. et conc.*, I, 12, C. V., XLII, 2, p. 226.
3. *Ibid.*, 14, p. 229 : « Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. » — *De pecc. orig.*, 38, *Ibid.*, p. 201 : « Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam. » — *C. Jul. op. imp.*, IV, 29, *P. L.*, XLI, col. 1353 : « Si autem faciat aliquid, sed tamen in conjuge, propter ipsum (malum concupiscentiae), non ei veniam daret Apostolus gratia nuptiarum, si non agnosceret esse peccatum. » — *De bono conj.*, 23, C. V., XLI, 3, p. 226 : « Earum (nuptiarum) quippe usus ita se habet, ut, si quid in eis per carnis commixtionem, quod excedat generandi necessitatem, quamvis venialiter factum fuerit, contaminatio sit. » — *De gen. ad litt.*, III, 13, C. V., XXVIII, 1, p. 79 : « Necessarium autem fuit hoc (benedictio *crescite et multiplicamini*) in homine repetere, ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum, sicut est in libidine sive fornicandi sive ipso conjugio immoderatius abutendi. » — *Sermo* 9, 18, *P. L.*, XXXVIII, col. 88 : « Cum ipsa uxore si exceditur concumbendi modus procreandis liberis debitus, jam peccatum est. » — *C. Faustum*, XXX, 5, C. V., XXV, 1, p. 753 : « Sicut quibusdam concedit Apostolus secundum veniam non omnem concubitum conjugalem etiam qui fit sola causa generandi, sed eum qui fit per incontinen-

Augustin n'en doute pas. Il y reconnaît un péché véniel.

C'est encore l'honnêteté du mariage qui vient rendre excusable, ou seulement vénielle, cette défaillance, sans cependant lui ôter toute sa malice. Pour légitimer l'usage du mal de la concupiscence dans l'acte conjugal nécessaire à la génération, saint Augustin fait appel au premier bien du mariage, — la génération des enfants; pour pallier la malice de l'union des sexes accomplie seulement pour satisfaire les exigences de la volupté, il invoque le second bien de l'alliance conjugale : — la fidélité mutuelle des époux.

C'est, en effet, pour conserver la foi conjugale, que le mariage excuse les abus des conjoints, sans toutefois les approuver : « *neque enim propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscitur* ». Saint Paul fait allusion à ce bien de la fidélité : « *et iterum ad ipsum estote, ne vos tentet satanas propter intemperantiam vestram* ».

La véhémence de la volupté pourrait facilement amener les époux au crime de l'adultère, s'ils se bornaient dans le mariage aux seuls rapports qu'exige la génération des enfants. La fidélité mutuelle disparaîtrait. Par contre, renouveler l'acte conjugal, en plus des exigences de la génération, apporte l'avantage de maintenir intacte leur fidélité réciproque. C'est ainsi que, pour éviter un mal plus grand, on devient excusable d'en commettre un plus petit, et que la fidélité conjugale, conservée par les époux, amoindrit en eux, et rend vénielle la malice de l'acte conjugal effectué seulement pour apaiser la concupiscence [1].

tiam, sed tamen cum conjuge. Neque enim conceditur secundum veniam nisi peccatum. »

1. *De bono conj.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 194 : « Jam in ipsa quoque immoderatiore exactione debiti carnalis, quam eis non secundum imperium praecipit, sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam praeter causam procreandi sibi misceantur, etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulteriis seu fornicatione defendunt... Conjugalis enim concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter tori fidem venialem habet culpam. » — *De bono vid.*, 4, *Ibid.*, p. 308 : « Vides etiam conjugalem pudicitiam et tori christiani matrimonialem fidem donum esse et hoc a Deo, ut illud, quod ultra liberorum procreandorum necessitatem modum concumbendi aliquatenus concupiscentia car-

Saint Augustin emploie parfois des expressions, où la malice de cet acte est atténuée au point de paraître insignifiante : « *sic alia toleranda sunt, ne in damnabilia flagitia, id est in fornicationes vel adulteria, corruatur. Propter quod vitandum malum etiam illi concubitus conjugum qui non fiunt causa generandi, sed victrici concupiscentiae serviunt... non quidem secundum imperium praecipiuntur, tamen secundum veniam conceduntur*[1] ». Il voit dans les paroles de saint Paul, conseillant aux époux de ne s'en abstenir que d'un commun accord et seulement pour le temps nécessaire à la prière, un avis les prévenant de ne pas s'imposer une pénitence supérieure à leurs forces, afin de ne pas glisser dans le crime d'adultère. Ainsi l'Apôtre, sans leur commander de s'abandonner à ces actes imparfaits, les leur pardonne, s'ils les accomplissent, « *ne ultra vires aliquid vobis imponatis; ne continendo a vobis invicem, in adulteria corruatis... Tanquam diceret : non impero ut faciatis, sed ignosco, si feceritis*[2] ».

Saint Augustin est même d'avis que, si l'un des époux ne peut s'abstenir de cet acte sans danger de succomber à la fornication, il doit le demander à son conjoint[3], qui ne devra pas lui refuser[4]. Cependant, il n'oublie pas d'affirmer dans tous ces passages, que de pareilles unions sexuelles restent toujours des fautes morales. Sa condescendance ne vise qu'à montrer le peu d'importance de ces fautes, que les aumônes de chaque jour effacent et pardonnent[5].

Enfin, les époux se rendent coupables d'une faute vénielle, lorsque dans l'acte conjugal nécessaire à la génération, ils se proposent de satisfaire aussi leur concupiscence,

nalis excedit, non nuptiarum sit hoc malum, sed veniale sit propter nuptiarum bonum. »

1. *De nupt. et conc.*, I, 14, C. V., XLII, 2, p. 228.
2. *Sermo* 51, 22, *P. L.*, XXXVIII, col. 346.
3. *Ibid.* : « Sed si non possunt (aliquando jam ista diximus), exigant debitum; non progrediantur ultra debitores suos. »
4. *De bono conj.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 203.
5. *Sermo* 9, 18 : « Quando tu uti uxore amplius quam necessitas procreandorum liberorum cogit, volueris, jam peccatum est; et ipsa talia peccata quotidianae eleemosynae mundant. »

en y faisant adhérer leur volonté. Il faut avoir en vue exclusivement la génération; et bien que le mal de la concupiscence en soit inséparable, il ne faut en faire usage que par nécessité, non point par plaisir. Voilà pourquoi l'on devrait se priver totalement des rapports charnels, si l'on pouvait avoir des enfants de toute autre manière [1].

Quant à l'obligation du devoir conjugal, saint Augustin la trouve spécifiée dans toute sa rigueur à l'égard des deux époux dans les paroles déjà citées de saint Paul : « *uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier* » (I Cor., VII, 4). Le contrat matrimonial est l'échange mutuel du droit des époux sur leur corps en vue de la génération. Aussi ne peuvent-ils aucunement se le refuser à cet effet.

Leur devoir cependant ne se borne pas à ce seul cas. Eu égard aux avantages résultant de l'acte conjugal par concupiscence et au delà des exigences de la génération, « les conjoints doivent aussi, en quelque sorte, se rendre esclaves l'un de l'autre pour supporter mutuellement les faiblesses de la chair, afin d'éviter toutes liaisons illicites ». Saint Augustin spécifie même l'époque de la grossesse de la femme [2]. Il a y là un devoir inhérent à la personne unie par les liens du mariage [3].

Il s'ensuit qu'il n'est point permis à un conjoint de garder la continence sans le consentement de l'autre. Malgré son bon désir, il est obligé de coopérer à l'acte conjugal, si l'autre le réclame [4]. A plus forte raison lui est-il interdit

1. *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810 : « Dico enim et aliter bonum esse conjugium, ubi proles nisi per concubitum non potest procreari. Si enim aliter posset, et tamen concumberent conjuges, apertissime libidini cederent atque illo malo uterentur male; cum vero propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi eorum commixtione non nascitur homo, propter hoc mixti conjuges illo malo utuntur bene; si autem de libidine quaerunt etiam voluptatem, venialiter male. » — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 8, C. V., XLII, 2, p. 220.

2. *De bono conj.*, 6, C. V., XLI, 3, p. 195.

3. *Ibid.*, 10, p. 203.

4. *Epist.* 262, 2, C. V., LVII, 4, p. 622 : « Secundum haec verba apostolica, etiam si se ipse (vir) continere voluisset et tu noluisses, debitum tibi reddere cogeretur. » *In ps. 149*, 15, *P. L.*, XXXVII, col. 1959 : « Si dicat (vir), continere jam volo, nolo jam uxorem : non potes. Quid, si

de faire le vœu de continence perpétuelle à l'insu de son conjoint, ou malgré lui [1].

tu vis, et illa non vult? Numquid per continentiam tuam debet illa fieri fornicaria?... Redde debitum, etsi non exigis, redde. Pro sanctificatione perfecta Deus tibi computabit, si non quod debet exigis, sed reddis quod debetur uxori. »

1. *De adult. conj.*, I, 24, C. V., XLI, 3, p. 377. *Epist.* 127, 9, C. V., XLIV, 3, p. 28.

CHAPITRE V

UNITE DU MARIAGE

Après avoir exposé l'honnêteté du mariage d'après saint Augustin, nous en étudierons les propriétés essentielles. Quelques-unes de ces propriétés découlent de la nature même de la société conjugale; d'autres lui conviennent en vue d'atteindre le but du mariage dans toute son étendue, ou en raison du *sacramentum*. Nous renvoyons au chapitre suivant la doctrine de l'indissolubilité, pour étudier ici la première propriété du mariage, savoir le caractère monogamique.

ARTICLE PREMIER

Polygamie et monogamie.

La polygamie n'est pas contre la nature du mariage. — La polyandrie l'est directement. — La monogamie est le régime le plus naturel du mariage. — Elle est rigoureusement imposée aux chrétiens. — La monogamie et le « sacramentum » *du mariage.*

Saint Augustin est d'avis que la polygamie ne s'oppose pas à la nature de la société conjugale. La raison en est une conséquence de sa doctrine sur le but du mariage, but qui consiste proprement et exclusivement dans la génération des enfants. Or il est certain que la polygamie ne s'y oppose pas [1].

1. *De bono conj.*, 17, C. V., XLI, 3, p. 213.

Pour la même raison saint Augustin s'est demandé s'il est permis à un homme de se chercher une concubine, du consentement de son épouse, pour en avoir des enfants.

Tout d'abord il exclut le cas où cet homme y serait porté par un sentiment de volupté; « *si forte — quod utrum fieri possit ignoro magisque fieri non posse existimo — sed tamen, si forte ad tempus adhibita concubina filios solos ex eadem commixtione quaesiverit* [1] »; puis il formule sa réponse en disant que cela était permis aux temps anciens. Est-ce permis aussi actuellement? Il n'ose l'affirmer. Mais la raison sur laquelle il appuie son doute, c'est qu'aujourd'hui la même nécessité de propager le genre humain n'existe plus comme au temps des patriarches [2].

En outre, la polygamie ne détruit pas le principe de l'autorité que l'on peut réclamer au nom de l'ordre et de la bonne organisation sociale, de l'institution du mariage.

L'ordre naturel exige, en effet, qu'une société soit gouvernée par un seul chef, et que le principe de l'autorité soit représenté par une seule tête. Mais si l'autorité doit être seule à commander, les sujets peuvent obéir en grand nombre à un seul supérieur, et cela sans aucune perturbation du bon ordre de la société, quand une raison naturelle ou sociale le réclame. Il peut y avoir même une certaine beauté dans la conception d'une telle société. Ainsi, le gouvernement de la famille subirait-il un dommage dans le cas où plusieurs hommes s'uniraient à une seule femme, tandis qu'il peut se maintenir bien qu'un seul homme se marie à plusieurs femmes. Il en est de même dans les autres sociétés; un maître peut avoir plusieurs domestiques, alors que plusieurs maîtres s'embarrasseraient à bien diriger un seul serviteur [3].

Saint Augustin réprouve tout à fait le principe de la *polyandrie*. Celle-ci ne fut, n'est, et ne sera jamais permise [4].

1. *De bono conj.*, 13, p. 208.
2. *Ibid.*, 15, p. 210.
3. *Ibid.*, 17, p. 213. — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 9, C. V., XLII, 2, p. 222.
4. *De bono conj.*, 18, C. V., XLI, 3, p. 215 : « Nec tunc licuit, nec nunc licet, nec unquam licebit. »

Elle s'oppose directement à la fin du mariage, ou, du moins, elle ne multiplie pas davantage la génération. C'est pourquoi une femme liée à plusieurs maris serait l'esclave de sa volupté, et loin d'être une épouse, elle ne serait qu'une courtisane [1].

En supposant même que la génération pût avoir quelque avantage à la polyandrie, dans le cas où la femme serait féconde et le mari impuissant, cette forme d'état conjugal détruirait l'unité du principe de l'autorité dans la famille, en y introduisant plus d'un chef [2].

Quoique la *monogamie* ne soit pas essentielle au mariage, elle lui est cependant plus naturelle que la polygamie.

L'union que Dieu établit, au début, d'un seul homme avec une seule femme, rend cette affirmation assez évidente. En agissant ainsi, le Créateur a voulu que tous les mariages fussent réglés sur celui qui présentait le meilleur exemple à imiter. L'exception qu'il a accordée plus tard au peuple d'Israël, montre que la nature permet l'union d'un seul homme avec plusieurs femmes en vue et en faveur de la fécondité; mais l'organisation primitive qu'il a donnée à la société conjugale, doit nous porter à la conclusion que l'union d'un seul homme avec une seule femme est plus en harmonie avec la modération et la continence qu'exige la dignité du mariage.

Saint Augustin en conclut que, malgré la conciliation possible entre la nature du mariage et la polygamie, celle-ci n'aurait jamais été permise aux anciens, n'eût été le motif de donner le jour à un plus grand nombre d'enfants [3].

Cette raison n'existe plus aujourd'hui. La multiplication du genre humain est suffisante sur toute la terre pour que chacun se propose plutôt de régénérer spirituellement, que d'engendrer selon la chair [4]. En outre, les hommes n'ont

1. *De nupt. et conc.*, I, 9, C. V., XLII, 2, p. 222 : « Unde si una concumbat cum pluribus, quia non est ei hinc multiplicatio prolis, sed frequentatio libidinis, conjux non potest esse, sed meretrix. »

2. *De bono conj.*, 17, C. V., XLI, 3, p. 213.

3. *De nupt. et conc.*, I, 9, C. V., XLII, 2, p. 221.

4. *Ibid.*, 13, p. 226 : « ...Nunc jam non habet illam necessitatem. Patet

plus à attendre l'incarnation du Messie que les anciens israélites désiraient ardemment, et appelaient de leurs vœux dans leur génération polygamique. Aussi la polygamie ne saurait s'expliquer à présent que par l'influence d'une volupté dominant les mœurs et matérialisant les esprits.

C'est pourquoi la loi du Nouveau Testament, dans le but de restaurer l'unité primitive du mariage et de montrer à l'homme la voie d'une plus grande perfection morale, a supprimé radicalement l'abus de la polygamie, en ne permettant aux époux, sous aucun prétexte, de se remarier du vivant de leur premier conjoint. Les mariages polygamiques de l'Ancien Testament sont des exemples qui peuvent servir à apprécier l'économie de la Providence divine s'accommodant aux différents âges de l'humanité et venant toujours au secours du genre humain par les voies les plus sages. Mais on ne peut pas les prendre comme des règles à suivre, car la loi ancienne n'était qu'une préparation à l'état actuel de perfection [1].

Saint Augustin se réfère assez fréquemment à cette loi de la monogamie obligatoire pour les chrétiens, que le droit romain a introduite aussi dans sa législation [2]. L'Eglise y a tenu fermement au point de ne jamais admettre aux ordres même les bigames successifs. Ceux qui ont été d'avis qu'il était défendu d'ordonner celui qui aurait épousé une seconde femme, lors même qu'il était païen ou catéchumène, sont entrés plus véritablement (*acutius*) dans la pensée de l'Apôtre prescrivant à Tite (I, 5-6) de n'admettre à la hiérarchie ecclésiastique que des monogames. Ce n'est

quippe jam ex omnibus gentibus spiritaliter gignendorum, undecumque carnaliter nati fuerunt, copia filiorum. »

1. *De serm. Dom.*, I, 16, *P. L.*, XXXIV, col. 1253.

2. *De bono conj.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 196 : « Possit enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios habeat, et tamen non licet, et nostris quidem jam temporibus ac more romano nec superducere, ut amplius habeat quam unam vivam. » — *Ibid.*, 15, p. 210 : « Non est enim propagandi necessitas, quantum fuit, quando et parientibus conjugibus alias propter copiosiorem posteritatem superducere licebat, quod nunc certe non licet. »

pas que ces bigames aient commis une faute, mais ils ont manqué en quelque façon au *signaculum sacramenti*[1].

La polygamie n'est donc pas permise aujourd'hui, car la loi et les mœurs actuelles la défendent. Saint Augustin ne trouve pas d'autres raisons pour interdire absolument à un homme la possession de plusieurs femmes. « Là où cette coutume était dans les mœurs des peuples, il n'y avait point de crime à la suivre, et ce n'est un crime à présent que parce que de pareilles mœurs n'existent plus »; « *quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est*[2] »... Pourquoi de nos jours considère-t-on la polygamie comme un crime? — C'est parce que les mœurs et les lois la condamnent. — « Quiconque, en effet, méprise ces deux choses, quand même il ne ferait usage de plusieurs femmes que dans le but d'obtenir des enfants, commettrait cependant un péché, offenserait la société humaine, qui a pourtant intérêt à la multiplication de la race[3]. »

La loi évangélique, prescrivant au mariage chrétien le caractère monogamique, a voulu faire respecter aussi le *sacramentum* de la société conjugale. C'est ici l'un des effets du troisième bien du mariage.

Le caractère essentiel de l'unité du mariage chez les chrétiens ne dérive, selon saint Augustin, que du symbolisme sacramentel[4]. L'union conjugale de l'homme et de la femme est le symbole de l'union mystique du Christ avec l'Eglise et de Dieu avec l'âme humaine. Or il n'y a qu'un seul et vrai Dieu qui puisse être l'époux des âmes, tandis qu'une seule âme peut tomber dans l'adultère en s'unissant à plusieurs faux dieux. C'est pourquoi une femme ne peut être liée à plusieurs maris; en effet, si un seul homme peut féconder plusieurs femmes, une femme se livrant à plus

1. *Ibid.*, 18, p. 214.
2. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Suppl.*, q. 67, a 4, ad secundum.
3. *C. Faustum*, XXII, 47, C. V., xxv, 1, p. 639.
4. Pourrat, *La Théologie sacramentelle*, p. 59. Paris, 1910.

d'un homme restera stérile, comme le restera l'âme soumise à plus d'un Dieu [1].

Saint Augustin voit dans ce parallélisme une partie de la signification du caractère sacramentel du mariage des anciens, où la polygamie était permise à l'homme et défendue à la femme. « Mais parce que beaucoup d'âmes ne formeront un jour qu'une seule cité dont tous les habitants n'auront qu'une seule âme et un seul cœur en Dieu, — ce qui sera la perfection de notre unité après ce pèlerinage terrestre, — et qu'alors les pensées de chacun seront manifestées à tous, sans qu'il s'élève jamais le moindre dissentiment, de nos jours le *sacramentum* du mariage a été réduit à un seul mari et à une seule femme... Il est la figure de notre union future soumise à Dieu dans une seule et même cité céleste, de même que, quand on le contractait avec plusieurs femmes, il était la figure de la multitude des fidèles qui, dans toutes les nations de la terre, devait un jour être soumise à Dieu [2]. »

La polygamie, que le mariage naturel n'exclut pas en elle-même, bien qu'elle y soit moins conforme que la monogamie, se trouve en contradiction avec la propriété essentielle du mariage chrétien symbolisant l'unité de l'alliance mystique entre le Christ et son Eglise.

1. *De bono conj.*, 17, C. V., XLI, 3, p. 213 : « Plures enim feminae ab uno viro fetari possunt, una vero a pluribus non potest — haec est principiorum vis — sicut multae animae uni Deo recte subduntur. Ideoque non est verus Deus animarum nisi unus, una vero anima per multos falsos deos fornicari potest, non fecundari. »

2. *Ibid.*, 18, p. 214 : « Sed quoniam ex multis animis una civitas futura est habentium animam unam et cor unum in Deum... propterea sacramentum nuptiarum temporis nostri sic ad unum virum et unam uxorem redactum est, ut ecclesiae dispensatorem non liceat ordinari nisi unius uxoris virum... Sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subjectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subjectam Deo futuram in una coelesti civitate. »

ARTICLE II

La polygamie simultanée des Anciens Patriarches.

Pourquoi la polygamie a été permise chez les Israélites. — La sainteté des Patriarches dans leur vie conjugale.

La doctrine précédente nous fait prévoir la pensée de saint Augustin sur la polygamie simultanée chez l'ancien peuple d'Israël.

Elle n'était opposée ni à la nature du mariage, ni à aucune loi. Cela revient à dire qu'elle ne s'opposait pas à la loi naturelle, pas plus qu'elle ne s'y oppose aujourd'hui, ni à aucune loi positive, ce qui ne se trouve plus dans la législation actuelle. Par contre, la pluralité des femmes était un usage introduit dans les mœurs du peuple, et réputé par tous licite et honnête (*Gen.* XVI, 3; XXV, 1; II Reg. V; 13)[1].

Saint Augustin est un défenseur opiniâtre de la conduite et des traditions d'Israël. Il voit avant tout dans leurs traditions la figure de la réalité future du Christ et de sa religion. Le peuple hébreu était le berceau, où le Messie devait naître. Dieu le guidait paternellement dans toute son histoire, dans la vie familiale, et même dans les sentiments personnels de chaque individu. Notre saint s'attache à cette sorte d'atmosphère surnaturelle dont le peuple d'Israël était entouré, pour découvrir dans les moindres actions des anciens Patriarches un caractère d'irréprochable moralité, qu'en bien des choses les enfants du Nouveau Testament ne réussissent jamais à atteindre.

On rencontre dans les Ecritures des actions ou des paroles attribuées à Dieu ou aux hommes, dont il proclame la sainteté, que l'ignorance voudrait taxer de crime et qui sont pourtant remplies de mystères.

Dans la vie commune, quiconque fait usage des choses matérielles avec plus de modération qu'on ne le fait habi-

1. *De doctrina christiana,* III, 12, *P. L.,* XXXIV, col. 73.

tuellement, est réputé sage ou superstitieux, « *aut temperans aut superstitiosus est* ». Mais si l'on dépasse dans cet usage les bornes où se renferment les gens vertueux parmi lesquels on vit, on est considéré comme personnage d'une vie mystérieuse ou coupable, « *aut aliquid significat, aut flagitiosus est* », puisque dans ces choses ce n'est pas l'usage, mais l'intention qui fait la faute.

Ainsi ce qui est un crime parmi les hommes, peut être quelquefois le signe d'un grand mystère dans la personne de Dieu ou chez un prophète. Il importe dès lors de considérer avec soin ce qui convient aux lieux, aux temps et aux personnes, pour ne pas crier témérairement au crime, et de ne pas oublier que le bien et le mal de nos actions ne dérivent pas de la nature des choses passagères dont nous nous servons, mais du motif et de l'intention qui nous font agir [1].

Or, il est hors de doute que les justes de l'Ancien Testament étaient, dans le royaume terrestre, la figure et l'annonce du royaume céleste.

S'ils désiraient avoir des enfants, c'était en vue de Jésus-Christ, afin de conserver, de multiplier et de distinguer de toutes les nations du monde le peuple dont le Sauveur devait naître selon la chair. Dieu, en effet, avait voulu que la prophétie la plus claire de la venue du Messie fût celle qui annonçait de quel peuple et de quelle famille il sortirait pour apparaître aux hommes sous l'enveloppe de la nature humaine [2].

Ainsi, la propagation était chez le peuple israélite une conséquence, aussi bien qu'une nécessité, du mystère auquel il était attaché. Cette nécessité était reconnue de tous, et dominait les esprits comme une tradition nationale, au point qu'ils étaient méprisés par l'opinion publique et maudits par la loi, tous ceux qui ne coopéraient pas à la multiplication du peuple élu. Dès lors rien d'étonnant que la

1. *Ibid.*, col. 72.
2. *De bono conj.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 216; *De nupt. et conc.*, I, 13, C. V., XLII, 2, p. 226.

polygamie, étant le meilleur moyen d'atteindre les aspirations nationales, soit entrée dans les habitudes et dans les mœurs du peuple hébreu.

Saint Augustin exclut ici toute idée de concupiscence dans la polygamie des anciens. Si Dieu la leur a permise, et si elle était exempte de toute faute morale [1], c'est exclusivement en vue de la génération du plus grand nombre d'enfants, auquel elle tendait. N'était cette raison, elle aurait été interdite alors, aussi bien qu'aujourd'hui.

En effet, si l'intention de Dieu avait été de donner aux hommes par la pluralité des femmes plus de facilité pour satisfaire leurs désirs charnels, il aurait accordé la même permission aux femmes. Mais il l'a refusée à celles-ci, parce que leur polyandrie n'aurait pas augmenté le nombre des enfants. Par conséquent, les hommes ne jouissaient eux aussi de ce privilège, que pour faire servir leur fécondité au profit de la génération [2].

Aussi bien si le but de la polygamie était de lâcher davantage la bride à la volupté, elle ne serait plus sans faute morale, et n'échapperait pas au reproche des divines Ecritures [3].

De l'avis de saint Augustin, on n'a pas le droit de douter que les saints Patriarches n'aient correspondu fidèlement à cette unique raison de leur polygamie. Jamais ils n'ont cherché plusieurs femmes que pour multiplier leurs descen-

1. *De bono conj.*, 15, C. V., XLI, 3, p. 210 : « ...tunc autem etiam plures (uxores) inculpabiliter ducebant ».

2. *De nupt. et conc.*, I, 9, C. V., XLII, 2, p. 221; *Sermo* 51, 15, *P. L.*, XXXVIII, col. 347 : « Nam si libido immoderata placeret Deo, sic permitteretur illo tempore, ut una femina haberet plures viros, quomodo unus vir plures feminas. Quare omnes feminae castae non habebant amplius uno viro, vir autem plures feminas? nisi quia plures habere feminas unum virum pertinet ad prolis numerositatem; una autem femina non quo plures habuerit viros, plures poterit parere filios. »

3. *De doctr. christ.*, III, 12, *P. L.*, XXXIV, col. 73 : « In hujusmodi moribus quidquid illorum temporum sancti non libidinose faciebant, quamvis ea facerent quae hoc tempore nisi per libidinem fieri non possunt, non culpat Scriptura. » — *De bono conj.*, 25, C. V., XLI, 3, p. 228 : « Si tamen capiunt (haeretici) non esse peccatum, quod nec contra naturam committitur, quia non lasciviendi, sed gignendi causa illis feminis utebantur. »

dants. De leur temps, la vertu même de la continence, qu'ils cultivaient au fond de leur cœur, devait se donner au travail de la génération exigée par les circonstances de l'époque. S'il leur avait été possible de parvenir à cette fin sans l'union conjugale, ou s'il leur eût été donné de suivre le conseil de la Nouvelle Loi nous invitant à l'abstention du mariage, ils se seraient estimés heureux de s'y conformer et de n'être plus forcés de remplir ce devoir matériel [1].

Mais, puisque ce n'était point là l'ordre des choses, ils s'unissaient à leurs femmes, obligés par la nécessité, ou plutôt par un devoir d'office, sans dépasser jamais le strict indispensable à l'effet de la génération [2].

La coopération des justes de l'Ancien Testament dans l'œuvre de la multiplication du genre humain doit être considérée comme une conséquence de leur piété, puisque leur mariage se rapportait au mystère de la venue du Christ. Voilà pourquoi les conjoints d'aujourd'hui, quelque continents qu'ils soient, ne peuvent être comparés à ces saints époux.

Ceux qui, de notre temps, se marient pour éviter le danger de la fornication, ou dépassent dans la vie conjugale les exigences de la génération pour ne pas tomber dans l'abîme de l'adultère, ont besoin de pardon, tandis que les anciens Patriarches n'en avaient pas besoin. Ceux-là s'engagent dans le mariage mûs par un sentiment de convenance ou d'honnêteté, ceux-ci sont en quelque sorte descendus à la vie conjugale par un sentiment purement religieux.

Même ceux qui ne cherchent dans le mariage que le but

1. *De adult. conj.*, II, 12, C. V., XLI, 3, p. 395; *De doctr. christ.*, III, 18, *P. L.*, XXXIV, col. 76 : « Itaque si eos in hac vita invenisset Domini adventus, cum jam non mittendi, sed colligendi lapides tempus esset, statim seipsos castrarent propter regnum coelorum. »

2. *Sermo* 51, 15, *P. L.*, XXXVIII, col. 347; *De nupt. et conc.*, I, 8, C. V., XLII, 2, p. 221 : « Sic patres sanctos ex Abraham et ante Abraham, quibus Deus quod ei placuerunt perhibet testimonium, usos fuisse conjugibus neminem oportet dubitare christianum, quando quibusdam etiam singulis plures habere concessum est, ubi ratio fuit prolis multiplicandae, non variandae, appetitio voluptatis. » — *De bono conj.*, 16, C. V., XLI, 3, p. 211.

pour lequel il a été institué, ne peuvent être comparés aux saints des premiers temps. Dans les uns le désir d'avoir des enfants est charnel, dans les autres il était spirituel [1].

Saint Augustin ne refuse pas non plus aux saints de l'Ancien Testament tout le mérite de la virginité.

La continence, étant une vertu de l'âme et non du corps, peut exister sans apparaître dans les actes extérieurs, si l'opportunité des temps le réclame. Les Patriarches, contraints par un devoir de religion, « *ex aliquo religionis officio* », devaient se rabaisser jusqu'à la génération dans le mariage. Mais que personne n'ose douter qu'ils n'aient possédé au fond de leur cœur la parfaite vertu de la continence.

Si Abraham, par exemple, était prêt à se priver de son fils unique et à l'immoler de sa propre main, avec combien plus d'empressement encore aurait-il consenti à vivre sans épouse, si Dieu le lui avait ordonné! Mais, puisque les temps étaient autres qu'ils ne sont aujourd'hui, ils devaient se sacrifier à la condition du mariage, où, à côté de la génération, ils cultivaient non seulement la chasteté conjugale dans leurs actions, mais aussi la parfaite continence dans leur esprit.

Voilà pourquoi, de même que le mérite de la patience de saint Pierre subissant le martyre n'est pas plus grand que celui de saint Jean ne le souffrant pas, de même le mérite de celui-ci gardant la continence ne l'emporte pas sur celui d'Abraham ayant des enfants. L'unique différence résulte de ce que la continence de Jean se manifestait dans ses œuvres, et celle d'Abraham restait cachée dans son esprit; le premier possédait l'*habitus* et la pratique de cette vertu, le second n'en avait que l'*habitus* [2].

Au point de vue du symbolisme, le mariage polygamique des Anciens avait aussi sa signification sacramentelle. Il était la figure de l'union de beaucoup d'âmes à un seul Dieu par la pluralité de femmes soumises à un seul homme. Par rapport aux mystères du Messie, il figurait la multitude des

1. *De bono conj.*, 17, C. V., XLI, 3, p. 212.
2. *Ibid.*, 21-25, p. 218-228.

fidèles qui devaient un jour s'élever parmi toutes les nations de la terre et se soumettre au Christ comme à un seul époux [1].

ARTICLE III

La polygamie successive.

Attitude de quelques sectes et de quelques auteurs ecclésiastiques vis-à-vis de la réitération du mariage. — La doctrine de saint Augustin.

Dans son livre *De bono viduitatis,* saint Augustin a voulu exprimer sa pensée sur la question de la réitération du mariage. Il n'ignore pas que plusieurs sectes hérétiques avaient condamné radicalement les secondes noces, et que quelques-uns mêmes des écrivains ecclésiastiques les avaient jugées peu ou nullement conformes à la morale évangélique.

Parmi les sectes apparaissent celle des Cathares [2] et celles des Cataphryges, disciples de Montan. Ceux-ci tenaient les secondes noces pour une fornication, disant que si saint Paul les avait permises, c'est parce qu'il n'avait alors qu'une science et une prophétie imparfaites, attendu que le temps de la perfection n'était pas encore venu. Cette perfection est arrivée pour Montan et pour ses prophétesses [3].

Tertullien, devenu montaniste, et ses partisans ont naturellement embrassé cette doctrine en blâmant le second mariage comme une chose honteuse [4].

1. *Ibid.*, 18, p. 214.
2. *De Haeres.*, 38, *P. L.*, XLII, col. 32. — On lit dans quelques manuscrits : les *Cathares* ou *Novatiens.*
3. *Ibid.*, 26, col. 30.
4. *Ibid.*, 86, col. 46. — Dans ses ouvrages orthodoxes, Tertullien avait reconnu la licéité des secondes noces, bien qu'il les eût réputées moins avantageuses que le veuvage : « *etsi non delinquas renubendo, carnis tamen pressuram subsequi dicit* (*Apostolus*). (*Ad uxorem,* I, 7, *P. L.*, I, col. 1286) ; — Cf. *Ibid.*, II, 1, col. 1289 et suiv. Quand il devient montaniste, son opinion change; il soutient le contraire : « *Nobis* (*montanistis*) *autem maxima aut summa sic quoque praecaventur, dum nec secundas*

Parmi les saints Pères, on peut nommer saint Grégoire de Nazianze, qui n'admet un second mariage que par tolérance. Un troisième est pour lui une iniquité, et un quatrième une débauche [1].

Saint Basile considère les secondes noces comme un remède au mal de la concupiscence. Celui qui les contracte doit être soumis à un ou deux ans de pénitence; les *trigames* en doivent subir trois ou quatre. Le troisième mariage n'est plus un mariage, mais une polygamie, ou plutôt une fornication modérée [2].

En dépit de cette antipathie de quelques Pères pour les secondes noces, saint Augustin s'est rangé au sentiment contraire et a reconnu, même dans ses premiers ouvrages, la licéité de la réitération du mariage [3].

Il s'appuie sur les paroles de saint Paul (I Cor., VII, 39) : « *mulier alligata est, quamdiu vir ejus vivit; quodsi mortuus fuerit vir ejus, liberata est : cui vult nubat, tantum in Domino* ». Ce passage est assez clair pour permettre d'affirmer que, quoique le veuvage soit préférable à un second mariage, celui-ci n'est cependant pas illicite [4].

quidem post fidem nuptias permittitur nosse... » (*De pudicitia*, 1, *P. L.*, II, col. 983). Il les compare à la débauche : « *non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri* ». (*De exhortatione castitatis*, 9, *P. L.*, II, col. 924.) Tertullien insiste opiniâtrement dans tous les chapitres de ce livre sur l'abstention des secondes noces, et même des premières. Il termine son livre en écrivant : « *Unde praesumendum est hos, qui intra paradisum recipi volunt, tandem debere cessare ab ea re, a qua paradisus intactus est.* » Il attribue encore au second mariage la malice d'un adultère : « *Hoc erit adulterium, unius feminae in duos viros conscientia.* » (*De monogamia*, 10, *P. L.*, II, col. 943 et *passim*.) Tertullien s'est attiré par cette doctrine de forts reproches de la part de quelques saints Pères. Saint Augustin, à son tour, en le plaçant parmi les hérétiques, le frappe de cette apostrophe cinglante : « *Hinc enim maxime Cataphrygarum ac Novatianorum haereses tumuerunt, quas buccis sonantibus, non sapientibus etiam Tertullianus inflavit, dum secundas nuptias tanquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit.* » (*De bono vid.*, 4, C. V., XLI, 3, p. 309).

1. *Oratio* 37, 8, *P. G.*, XXXVI, col. 291.
2. *Epist. 188*, 4, *P. G.*, XXXII, col. 674.
3. *De serm. Domin.*, I, 16, *P. L.*, XXXIV, col. 1251 : « Sicut dicitur, — non liceat mulieri nubere alteri, nisi mortuo viro —; si ante viri mortem nupserit, rea est; si post viri mortem non nupserit, non est rea; non enim jussa est nubere, sed permissa. »
4. *De bono vid.*, 4, C. V., XLI, 3, p. 309.

Le fait même de la réitération du mariage chez le peuple de l'Ancien Testament est pour saint Augustin un signe de cette licéité. « Qui sait, en effet, si Dieu ne l'a pas permis pour faire voir plus tard aux hérétiques que les secondes noces ne sont point condamnables [1] ? »

Mais il s'attache surtout à l'honnêteté naturelle du mariage.

Nous avons vu que, à son avis, le mariage est honnête de sa nature. L'état de virginité et du veuvage l'emportent sur l'état conjugal; mais ce dernier ne laisse pas cependant d'être un véritable bien. Il l'est de soi-même, et il le sera toujours. Par conséquent, les veuves renoncent à un bien supérieur, si elles se remarient; mais, en convolant à un second mariage, elles embrassent encore un état de vie honnête. Il n'est donc pas juste de taxer leur décision de péché.

Saint Paul enseigne cette même doctrine en conseillant aux veuves de demeurer sans se remarier (*ibid.*, 8). Il leur indique que le veuvage est plus méritoire que le mariage. Cependant, pour les éloigner du danger du scandale, il leur propose le second mariage comme un état honnête, où leur vertu peut être plus facilement sauvegardée [2].

En s'inspirant de cette pensée de l'Apôtre, saint Augustin insiste auprès des veuves qui ne peuvent pas garder la continence, pour qu'elles se remarient, puisque la damnation n'est pas à craindre dans le mariage, si l'on y observe la chasteté conjugale [3].

Après de longues considérations sur les avantages du veuvage et surtout du vœu de continence perpétuelle que l'on peut faire à Dieu, il maintient sa conclusion en écrivant à Julienne, à qui il adresse son livre : « Tout ce que je viens de dire est pour vous empêcher de croire que même un se-

1. *De civ. Dei,* XVI, 34, C. V., XL, 2, p. 186; Cf. *Contra advers. legis et proph.*, II, 10, *P. L.*, XLII, col. 661.
2. *De bono vid.*, 5-8, C. V., XLI, 3, p. 310-317.
3. *Ibid.*, 9, p. 317 : « ...quae potest ergo capere, capiat et quae se non continet, nubat; quae non coepit, deliberet, quae adgressa est, perseveret; ...in conjugali quippe vinculo si pudicitia conservatur, damnatio non timetur .»

cond mariage soit un crime, ou qu'un mariage, n'importe lequel, soit une chose mauvaise par cela seul que c'est un mariage [1].

Il ne se départ point de ce principe pour juger d'un troisième ou d'un quatrième mariage, et même d'un plus grand nombre encore. Cependant, il se trouve ici en face d'une certaine répugnance que le sentiment universel éprouve à l'égard du mariage si souvent répété, et dont il ne peut se dégager complètement. D'autre part, la doctrine inspirée ne lui suggère pas de raisons pour réprouver aucun de ces mariages. Aussi, tout en respectant le sentiment de la conscience chrétienne, il s'abrite sous l'autorité des Ecritures pour affirmer, même dans les réitérations successives, l'honnêteté du mariage, jusqu'à ce que d'autres arguments plus puissants l'amènent à embrasser l'opinion contraire.

« Pour répondre brièvement à la question, dit-il, je déclare que je n'ose condamner aucun mariage ni dire qu'il n'y a quelque chose de honteux dans le mariage souvent répété... Pour moi, je ne veux pas trancher une question que l'Apôtre n'a pas décidée. La femme, a-t-il dit, est liée à la loi du mariage tant que son mari est vivant. Il ne dit pas au premier, ou au second, ou au troisième, ou au quatrième... Que peut-on ajouter ou retrancher à ces paroles? Je l'ignore [2]. »

Saint Augustin ne trouve pas moins de lumière dans la réponse que le Christ a faite aux Sadducéens, lorsqu'ils lui ont demandé de quel mari serait, à la résurrection, une femme qui en aurait eu un, ou deux, ou même sept. La réponse du Sauveur ne contient aucun mot de condamnation ou de reproche pour une telle femme. Il aurait pu dire que les femmes ayant eu plusieurs maris ne pourront pas prendre part à la résurrection glorieuse. Alors sa réponse aurait été une protestation contre le mariage répété, car elle

1. *Ibid.*, 11, p. 320 : « Haec ideo disputo, ne arbitreris vel secundas nuptias crimen esse vel quascumque nuptias, cum sint nuptiae, malum esse. »
2. *Ibid.*, 12, p. 321.

exclurait les polygames successifs du royaume des cieux. Mais non; le Christ proteste seulement : « vous vous trompez, ne connaissant pas les Ecritures ni la puissance de Dieu; car au jour de la résurrection, les hommes n'auront pas de femmes, ni les femmes de maris, puisqu'alors on ne pourra plus mourir, mais tous seront semblables aux anges de Dieu » (Math., XXII, 29-30).

« C'est pourquoi, conclut saint Augustin, je ne veux pas choquer le sentiment commun de la décence en disant qu'une femme peut se marier, après la mort de ses maris, autant de fois qu'elle le voudra, mais je n'ose condamner non plus de moi-même sans m'appuyer sur l'autorité des divines Ecritures, les mariages, quelque réitérés qu'ils soient [1]. »

Ce qui est incontestable, c'est que ces mariages répétés ne flétriront jamais d'eux-mêmes la sainteté de qui s'y engage, et que le mérite des polygames successifs ne doit pas être mesuré d'après le nombre de leurs noces, mais selon leur piété et leur ferveur religieuse.

Qu'une femme ait eu un seul mari, ou qu'elle en ait eu deux, cela ne prouve pas qu'elle soit moins vertueuse qu'une autre gardant toujours la virginité. De même, qu'une veuve ait vécu longtemps avec son mari ou qu'elle l'ait perdu aussitôt après son mariage, qu'elle en ait eu beaucoup ou peu d'enfants, si elle ne combat et ne surmonte les désirs de la chair et ne sanctifie son veuvage par un esprit de piété fervente, elle deviendra moins respectable et moins digne d'éloge qu'une autre menant une vie exemplaire de zèle et d'amour de Dieu après avoir perdu son second mari, quand même elle aurait vécu de longues années dans le mariage [2].

Somme toute, bien que la virginité soit préférable au veuvage, et celui-ci plus louable que les secondes noces, le ma-

1. *Ibid.*, 12, p. 322 : « Quapropter nec contra humanae verecundiae sensum audeo dicere, ut, quoties voluerit, viris mortuis nubat femina, nec ex meo corde praeter scripturae sanctae auctoritatem quaslibet nuptias audeo condemnare. »
2. *Ibid.*, 13-14, p. 323-325.

riage, quelque réitéré qu'il soit, reste toujours en lui-même un bien qu'on n'a pas le droit de condamner [1].

1. *Ibid.*, 15, p. 326 : « Pervenimus autem. quod ad hanc rem, de qua loquimur, adtinet, ut continentiam conjugio praeponamus, sanctam vero virginitatem etiam continentia viduali et ne aliquas nuptias, quae tamen non adulteria sed nuptiae sunt, cujuslibet nostri nostrorumve propositi laude damnemus. »

CHAPITRE VI

STABILITÉ DE LA SOCIÉTÉ CONJUGALE

Le caractère indissoluble du lien qui unit à jamais les époux, a beaucoup préoccupé la pensée de saint Augustin. Il a écrit un ouvrage en deux livres pour exposer *ex professo* la doctrine de l'indissolubilité du mariage [1], mais il a eu de la peine à arriver à des conclusions définitives sur ce sujet. La diversité des textes de l'Ecriture, le privilège établi par saint Paul, et la perplexité de la doctrine des autres saints Pères l'ont porté à reconnaître que cette question est une des plus obscures qu'on puisse trouver dans la doctrine du mariage [2].

Son étude est pourtant le meilleur document de la théologie ancienne sur cette question, et une autorité dont relèvent tous les théologiens des siècles postérieurs.

ARTICLE PREMIER

Indissolubilité du mariage.

La mort seule peut briser le lien conjugal. — Objection tirée de l'Ecriture contre l'indissolubilité. — Explication des textes inspirés.

Nous avons déjà remarqué que, malgré quelques hésitations en des cas particuliers, saint Augustin est parvenu à

1. *De adulterinis conjugiis ad Pollentium*, C. V., XLI, p. 347-410. — On trouve un abrégé de la doctrine de ces deux livres dans KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 296. — SCHWANE, *Op. cit.*, t. II, p. 876 et suiv. — ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, t. II, p. 51 et suiv.
2. *Retract.*, II, 83, C. V., XXXVI, 2, p. 196.

établir une parfaite égalité de droits et de devoirs pour les deux époux en ce qui regarde le respect dû à la fidélité conjugale et, par conséquent, la gravité de l'adultère[1].

La malice de ce crime consiste évidemment dans l'infidélité au contrat par lequel les conjoints se sont unis d'un lien moral pour former une société dont le but est la génération des enfants.

Tant que ce lien existe, le corps de chacun d'eux appartient de droit à l'usage de l'autre. Chaque fois donc que les époux foulent aux pieds ce droit, que ce soit la femme ou le mari, ils commettent un adultère.

Cela revient à dire que le lien conjugal lie également l'homme et la femme et, en leur conférant les mêmes droits, leur impose indistinctement les mêmes devoirs.

Est-ce que ce lien peut disparaître, soit par la violation criminelle du contrat, soit par la volonté de l'un des intéressés ou leur consentement réciproque?

Ou bien est-ce qu'il persiste toujours, même malgré les conjoints qui ont pu l'établir, mais qu'ils ne peuvent plus dissoudre?

Telle est la question.

Saint Augustin répond en disant que la mort seule d'un époux peut dissoudre le lien du mariage[2].

En indiquant la mort comme l'unique cause de la dissolution du lien conjugal, il se rapporte à la mort physique.

Bien que l'adultère, dit-il, soit la mort de l'âme, ce n'est pas de cette mort que l'Apôtre a parlé quand il a dit *quodsi mortuus fuerit vir ejus*, mais de la mort par laquelle se sépare l'âme du corps; « *sed de illa sola, qua de corpore exitur*[3]. »

1. V. chap. IV, art. 3, p. 74-87.

2. On trouve cette affirmation plus ou moins explicite dans les : *De serm. Dom.*, I, 16, *P. L.*, XXXIV, col. 1251; *De bono conj.*, 7, 15, 24, C. V., XLI, 3, p. 196, 209, 227; *De bono vid.*, 4, *Ibid.*, p. 309; *De adult. conj.*, *passim* dans les deux livres; *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 276; *De nupt. et conc.*, I, 10, 17, C. V., XLII, 2, p. 223, 231; *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810; *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q. 83, *P. L.*, XL, col. 100.

3. *De adult. conj.*, II, 5, p. 386.

Le mot *dissoudre* indique, dans sa pensée, la mise en pleine liberté de l'époux survivant, en sorte qu'il peut se remarier à qui bon lui semble.

Les Montanistes et les Novatiens, et encore quelques auteurs orthodoxes, tenaient pour l'opinion rigoriste : que le mariage chrétien établit entre les époux une union si intime, que le lien conjugal ne se rompt pas même par la mort de l'un d'eux. Cette exagération les amenait à nier la licéité du second mariage.

Le mot *lien* signifie l'existence du droit de chaque conjoint sur le corps de l'autre, droit acquis par le contrat conjugal. En vertu de cé droit, ils deviennent incapables de contracter une nouvelle alliance avec une autre personne. Des raisons peuvent cependant légitimer entre eux une séparation temporaire ou même perpétuelle, mais jamais le divorce au sens rigoureux de ce mot [1].

Saint Augustin prouve sa thèse par les textes de la Sainte Ecriture. Saint Paul écrit aux Corinthiens (I Cor., VII, 39) : « *Mulier alligata est quamdiu vir ejus vivit; quodsi mortuus fuerit vir ejus, cui vult nubat* »; et dans son épître aux Romains il dit également (VII, 2-3) : « *Mulier enim sub viro vivo marito juncta est legi; si autem mortuus fuerit evacuata est a lege viri. Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro. Si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro.* » Ces paroles de l'Apôtre sont des paroles de vérité, d'évidence, de vie, dont la clarté ne laisse aucun doute. Une femme ne peut devenir l'épouse légitime d'un second mari que lorsqu'elle a cessé de l'être de son premier, c'est-à-dire lorsque le lien de son mariage a été rompu. Or, selon les paroles de saint Paul, elle ne cessera d'être la femme du premier mari, et le lien de son mariage ne se rompra que si la

1. Nous remarquons d'avance que saint Augustin emploie quelquefois le mot *divortium* dans le sens d'une simple séparation *quoad torum et habitationem*, v. g. *De adult. conj.*, II, 9, p. 391. D'autres fois il l'emploie pour signifier tant cette séparation que le véritable divorce, v. g. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223, et *Ibid.*, 12, p. 225; *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810.

mort intervient. Par conséquent, tant que tous les deux sont vivants, le lien du mariage l'attachant au premier mari et la rendant incapable de contracter alliance avec un autre homme, reste intact [1].

Par une conséquence nécessaire, puisque la loi est égale pour les deux époux, l'homme demeure lié tant que sa femme est en vie. C'est ce que le Christ a enseigné (Luc, XVI, 18) : « *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur.* »

Il faut donc conclure que la mort seule peut briser le lien du mariage. C'est pourquoi, si une femme quitte son mari, même coupable de fornication, et ne veut pas se réconcilier avec lui, elle doit rester sans se remarier. De même, si un mari renvoie sa femme adultère, et ne veut plus la recevoir, même après la pénitence de sa faute, il est tenu à observer la continence [2]. Peu importe que, en méprisant cette loi, ils contractent de nouveaux liens qu'ils appellent des mariages; ceux-ci ne seront que des concubinages. Les époux resteront quand même liés à jamais par l'union indissoluble de leur premier mariage, en sorte que, s'ils essaient d'en contracter un second, ils n'obtiendront comme résultat que quatre adultères [3].

En effet, le sacrement de la régénération subsiste toujours dans celui qui est excommunié pour un crime quelconque, et ne s'effacerait pas en lui, quand même il ne se réconcilierait jamais avec Dieu; d'une façon semblable, le lien du mariage unit tellement les deux époux, qu'ils ne sauraient s'en affranchir que par la mort de l'un d'eux, quand même ils se seraient séparés pour cause d'adultère [4].

Après cet exposé, saint Augustin se propose de répondre aux objections.

1. *De adult. conj.*, II, 4, C. V., XLI, 3, p. 385.
2. *Ibid.*, 13, p. 397.
3. *Ibid.*, 9, p. 391 : « Unde necesse est ex duobus conjugibus quatuor adulteros fieri, si et illa alteri nupserit et ille adulteram duxerit. »
4. *Ibid.*, 5, p. 386; Cf. *De bono conj.*, 24, *Ibid.*, p. 227.

De son temps, certains considéraient déjà l'adultère comme une rupture du lien conjugal permettant à l'époux lésé la liberté de convoler à un second mariage. Il fallait ressortir la contradiction entre cette doctrine et l'esprit des Ecritures, et signaler les funestes conséquences morales d'une pareille interprétation.

Pollentius proposait ainsi sa difficulté : les époux sont libres et peuvent se remarier si leur conjoint vient à mourir; or l'adultère cause la mort de l'âme; donc, si un mari ou une femme a commis ce crime, on doit les regarder comme morts, et par conséquent libres de contracter un autre mariage [1].

Saint Augustin réfute cette argumentation : celui qui épouse une femme exempte du lien du mariage ne commet point d'adultère; or, puisque la mort dissout ce lien et que l'adultère doit être considéré comme un cas de mort, il est évident qu'une femme coupable de ce crime devient libre de la loi qui l'unissait à son mari. Donc, quiconque épouserait cette femme infidèle ne commettrait pas d'adultère. Comment concilier cette conclusion avec la parole de l'Evangile (Luc, XVI, 18) : *Qui dimissam a viro ducit, moechatur* [2] ?

Si l'Ecriture appelle adultère l'homme qui épouserait cette femme renvoyée à cause de son infidélité, c'est qu'elle n'est pas devenue libre; car si elle n'était pas liée, il n'y aurait pas de crime de l'épouser. Dès lors que l'Evangile qualifie d'adultère, et non de mari, celui qui contracterait un mariage avec elle, il est hors de doute que l'infidélité qu'elle a commise, ne l'a pas déliée du premier mariage [3]. Par conséquent, l'adultère ne dissout pas le lien conjugal et ne peut être aucunement assimilé au cas de mort dont parle l'Apôtre.

S'il n'en était pas ainsi, il en résulterait une conséquence

1. *De adult. conj.*, II, 2, *Ibid.*, p. 383.
2. *Ibid.*, 3, p. 384.
3. *Ibid.*, I, 12, p. 361 : « Sed quia non eum maritum dicit Scriptura, sed moechum, adhuc illa illius erit, a quo etiam causa fornicationis abjecta est. »

absurde, c'est-à-dire que la femme pourrait recourir à l'impudicité pour s'affranchir du lien qui l'attache à son mari; et, ce qui est plus insensé encore, elle ne serait pas adultère en épousant un autre homme, parce que l'adultère l'aurait rendue libre à l'égard de son premier mari. « Une pareille opinion est trop contraire à la vérité pour être admise, je ne dis pas par un chrétien, mais par tout homme ayant le sens commun [1]. »

Comment appliquer alors à cette femme la parole de saint Paul : « la femme est liée par la loi du mariage tant que son mari est vivant »? Son mari vit encore. Ni la mort, ni l'adultère, qu'on prétend regarder comme la mort même, n'ont brisé le fil de ses jours. Il est vivant et il est innocent. Dira-t-on qu'il a perdu le droit sur sa femme [2]?

L'évêque d'Hippone n'a pas oublié le célèbre texte de saint Mathieu (XIX, 9), dont l'obscurité est encore aujourd'hui l'occasion d'une grande divergence entre les protestants et les catholiques, les uns disant que l'adultère dissout le mariage, les autres affirmant qu'il ne le dissout pas [3].

Voici le texte : « *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ex causa fornicationis, et aliam duxerit, moechatur.* »

Pollentius interprétait : Le Christ déclare adultère celui qui, après avoir répudié sa femme, en épouse une autre; mais il exclut le cas de ce renvoi ayant pour cause la fornication. Par conséquent, si le mari a à se plaindre de l'adultère de sa femme, il peut contracter mariage avec une autre sans devenir coupable de ce crime. Ainsi, l'infidélité de la femme rend le mari libre du lien du mariage. S'il en était autrement, le Christ aurait dit d'une manière générale : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère », et n'aurait fait aucune exception.

Saint Augustin montre tout d'abord que cette interpréta-

1. *Ibid.*, II, 5, p. 386.
2. *Ibid.*, 4, p. 384.
3. Cf. SOUARN, *L'Adultère*, dans le *Dictionnaire de théologie cath.*, de Vacant, t. I, col. 471 et suiv.

tion amène la fâcheuse conclusion de l'inégalité de droits pour les deux époux, puisque la femme séparée de son mari, même pour cause de fornication, devient elle-même adultère si elle en épouse un autre [1], tandis que l'homme ne le deviendrait pas si, pour le même motif, il répudiait sa femme et s'engageait dans de nouveaux liens [2].

Il ne reconnaît pas ce privilège à l'homme et ne trouve pas une exception dans le *nisi ex causa fornicationis*.

Si le Christ a introduit cette particule dans son enseignement, c'est parce que de deux crimes il n'a voulu mentionner que le plus grave. Peut-on nier, en effet, que l'adultère de celui qui épouse une femme après avoir renvoyé la sienne exempte de toute impureté, ne soit plus criminel que celui d'un époux qui répudierait la sienne coupable de fornication, et en épouserait ensuite une autre? Dans ce dernier cas, il y aurait certainement encore adultère, mais il serait moins grave [3].

L'Apôtre saint Jacques s'est exprimé d'une manière semblable quand il a dit (IV, 17) : Celui qui sait le bien qu'il doit faire, et ne le fait pas, commet un péché.

De même donc qu'un homme qui répudie sa femme, hors le cas de fornication, et en épouse une autre, devient adultère, de même celui qui sait le bien qu'il doit faire et ne le fait pas, commet un péché. Pareillement, si l'on n'excuse pas de péché celui qui, ignorant le bien qu'il doit faire, ne le fait pas, — car il y a aussi des péchés d'ignorance, — on ne doit pas non plus réputer exempt d'adultère celui qui renvoie sa femme pour cause de fornication et en épouse une autre; mais il est bien plus grave d'en épouser une autre après avoir répudié la sienne innocente de toute infidélité [4].

Saint Augustin tire cette même conclusion de la doctrine évangélique condamnant comme adultère celui qui épouse une femme renvoyée pour quelque raison que ce soit, tant

1. V. chap. IV, art. 3, p. 79.
2. *De adult. conj.*, I, 8, C. V., XLI, 3, p. 355.
3. *Ibid.*, 9.
4. *De adult. conj.*, I, 9, C. V., XLI, 3, p. 356.

que son mari sera vivant[1]. « Lorsque nous disons « Quiconque épouse une femme répudiée hors le cas de fornication est coupable d'adultère », nous avançons une vérité, sans néanmoins absoudre de ce crime celui qui épouserait une femme renvoyée pour cause d'infidélité, et nous pouvons sans crainte d'erreur les regarder l'un et l'autre comme criminels. D'une manière semblable, en déclarant adultère celui qui répudie sa femme innocente et en prend une autre, nous n'excusons pas de ce crime celui qui convole à un second mariage après avoir quitté sa première femme coupable d'infidélité. Nous les regardons tous les deux comme adultères, quoique l'un le soit plus criminellement que l'autre[2]. »

Toutefois, saint Augustin semble reconnaître que son interprétation n'est pas de nature à enlever tout doute et à dissiper l'obscurité du texte évangélique. Aussi cherche-t-il à la compléter à l'aide d'autres textes plus clairs, suivant la règle d'exégèse qu'il a proposée lui-même[3].

Il fait appel au passage de saint Marc (x, 11-12) : « *Quicumque dimiserit uxorem suam et alteram duxerit, adulterium committit super eam; et si uxor dimiserit virum suum et alium nupserit, moechatur* »; et à cet autre, de saint Luc (XVI, 18) : « *Omnis quia dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur; et qui dimissam a viro ducit, moechatur.* »

Si donc quiconque répudie sa femme, en d'autres termes, si tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère, il est évident qu'il y a également crime, et de la part de celui qui la répudie pour cause de fornication, et de la part de celui qui la renvoie sans pouvoir invoquer un pareil motif. Saint Marc et saint Luc ne mentionnent aucun cas où l'on puisse admettre une exception. Ils lèvent ainsi toute difficulté que le texte de saint Mathieu aurait pu

1. V. p. 121, et chap. IV, art. 3, p. 80.
2. *De adult. conj.*, I, 9, C. V., XLI, 3, p. 356.
3. *De doctrina christ.*, III, 26, *P. L.*, XXXIV, col. 79 : « Ubi autem apertius ponuntur, ibi discendum est quomodo in locis intelligantur obscuris. »

suggérer. Si celui-ci ne spécifie qu'un point de la question, les deux autres l'ont expliquée tout entière, sans cependant se contredire.

On admettra donc comme une vérité indubitable ce qu'on lit dans saint Mathieu : « Quiconque quitte sa femme, hors le cas de fornication, et en épouse une autre, commet un adultère. » Si quelqu'un demande ensuite s'il faut regarder comme coupable de ce crime tout homme qui renvoie sa femme, même pour cause de fornication, il trouvera la réponse dans saint Marc : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère » ; et dans saint Luc : « Tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre, est adultère [1]. »

ARTICLE II

Étendue de l'indissolubilité du mariage.

Le mariage est, jusqu'à un certain point, indissoluble de sa nature. — Le mariage chrétien est absolument indissoluble en vertu du sacramentum. *— Le divorce n'est ni licite ni même possible dans le mariage chrétien.*

Après avoir dit que seule la mort corporelle peut dissoudre le lien du mariage, il semble qu'on a déjà bien déterminé jusqu'à quel point l'union conjugale est indissoluble. Il faut remarquer cependant que saint Augustin a basé son raisonnement sur les seules données de l'Evangile, en exposant la question telle que la doctrine chrétienne la comprend selon la réforme que le Christ y a introduite.

On peut placer la question sur le terrain purement naturel, et se demander quelle indissolubilité saint Augustin attribue au mariage en ne tenant compte que de la nature même de la société conjugale.

Ici, il semble que nous touchons à un autre point, où

1. *De adult. conj.*, I, 11, C. V., XLI, 3, p. 359.

l'Evêque d'Hippone n'est pas arrivé à bien définir sa pensée. Du moins, il ne nous l'explique pas assez clairement.

Il est hors de doute que saint Augustin ne comprend pas un mariage sans la stabilité du lien, sans une certaine indissolubilité exigée par la nature même du mariage. Il nous en fournit la preuve lorsqu'il exige, pour la validité du contrat conjugal, que les fiancés ne se proposent pas d'éviter la génération par quelque action criminelle, et qu'*ils s'engagent pour toute la vie*. Sans ces deux conditions, il n'est pas possible de contracter un mariage valide ; « *si vel utrumque vel unum horum desit, non invenio quemadmodum has nuptias appellare possimus* [1]. »

Il invoque aussi la nécessité de renfermer la concupiscence dans les limites d'un mariage stable, afin qu'on ne cherche pas la vie conjugale pour satisfaire aux exigences de la volupté, mais pour la génération honnête et légitime. Si les conjoints avaient la liberté de dissoudre leur union quand ils voudraient, le mariage deviendrait le foyer de tous les excès honteux suggérés par les caprices de la nature et ne pourrait jamais être considéré comme un remède contre les désirs insatiables de la concupiscence.

Cependant, s'il s'agissait d'un mariage où la génération n'est plus possible, soit à cause de la stérilité d'un des époux, soit à cause d'une séparation légitime entre eux, saint Augustin ne voit pas que la nature du mariage exige l'indissolubilité au point de défendre à ces conjoints de se remarier à d'autres personnes.

En effet, le but du mariage est la génération des enfants ; or, s'il n'est pas possible de l'atteindre dans le cas en question, pourquoi ne sera-t-il pas permis aux époux de s'unir en mariage à une autre personne capable de leur donner de la postérité? En outre, la génération est encore le bien naturel le plus noble du mariage, puisqu'elle multiplie le nombre des enfants de Dieu. Pourquoi donc un homme ne pourra-t-il pas quitter sa femme stérile pour en prendre une autre qui l'aide à parvenir à ce bien? Ou pourquoi deux

1. *De bono conj.*, 5, *Ibid.*, p. 193.

époux, séparés pour cause d'adultère, ne pourront-ils pas convoler à d'autres noces pour satisfaire au légitime désir de la génération?

L'évêque d'Hippone reste étonné que, même dans le mariage chrétien, la loi de l'indissolubilité arrive à cette rigueur. Il reconnaît, toutefois, que l'Ecriture l'impose; mais il ne l'explique que par la raison du *sacramentum.* Aussi, dit-il, c'est seulement dans l'Eglise chrétienne que le mariage a ce caractère d'indissolubilité absolue [1]. « Du reste, personne n'ignore qu'il en est tout autrement dans la loi des païens, où le divorce est permis sans tomber sous le coup d'aucun châtiment humain, la femme pouvant se remarier à qui elle veut, et l'homme à qui il lui plaît [2]. »

Il est donc certain que le Saint Docteur ne revendique pas une indissolubilité absolue pour le mariage considéré comme société naturelle.

Remarquons cependant que, dans le passage cité, il affirme que le droit chez les Gentils est différent du droit chrétien, et que le remariage du vivant du premier époux, n'étant nullement permis aux fidèles du Christ, l'est aux païens sans qu'ils restent soumis à aucune loi pénale humaine. Et il ajoute immédiatement : « Moïse paraît avoir permis aux Israélites, à cause de la dureté de leur cœur, une coutume à peu près semblable à celle des Gentils. Mais il est visible que cette condescendance est plutôt un blâme qu'une approbation du divorce [3]. »

Il semble donc que le saint Docteur, en indiquant la coutume païenne contraire à celle des chrétiens, se réfère plutôt à une question de fait que de droit.

1. *Ibid.*, 7, p. 196 et suiv. : « Nec tamen nisi *in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus* talis est causa cum uxore. » — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223, où on lit : « *in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus*, hoc est in ecclesia Christi ».

2. *De bono conj.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 197 : « Ceterum aliter se habere jura gentilium quis ignorat? ubi interposito repudio sine reatu aliquo ultionis humanae et illa, cui voluerit, nubit et ille, quam voluerit, ducit. »

3. *Ibid.* : « Cui consuetudini simile aliquid propter Israelitarum duritiam videtur permisisse Moyses de libello repudii. Qua in re exprobatio quam approbatio divortii magis apparet. »

Cela revient à dire que, d'après lui, les païens gardent une coutume tolérée par leurs lois humaines, mais qu'ils enfreignent quand même une loi du mariage [1].

S'il en est ainsi, cette loi est-elle celle qu'impose le mariage naturel, exigeant des époux de ne pas contracter une nouvelle alliance, hors le cas où la génération devient impossible pour n'importe quelle raison, ou y a-t-il même dans le mariage naturel quelque raison de *sacramentum* obligeant à une indissolubilité plus étroite?

On trouve, en effet, chez saint Augustin quelques passages où il semble attribuer à tout mariage une certaine raison sacramentelle : « Outre la fidélité que les conjoints se doivent mutuellement afin d'éviter tout adultère, et la génération des enfants en vue de laquelle les deux sexes doivent s'unir, je trouve un troisième bien qui doit exister dans les époux, principalement dans ceux qui appartiennent au peuple de Dieu. Je pense que ce bien est *aliquod sacramentum,* en raison duquel il n'est pas permis de divorcer, pas même d'avec une épouse stérile [2]. »

Ce texte semble nous permettre de conclure que le *sacramentum* est, selon saint Augustin, le caractère de tout mariage, bien qu'il le soit principalement du mariage chrétien.

Quel en sera l'effet dans le mariage des païens par rapport à l'indissolubilité?

Notre auteur ne nous dévoile pas clairement sa pensée. Si le sceau sacramentel existe dans tout mariage, il faut du moins remarquer que, selon le texte de saint Augustin, la valeur en est moindre dans le mariage païen que dans le chrétien, de même que le *sacramentum* de ce dernier est inférieur à l'union du Christ et de l'Eglise; « *magnum sacramentum dicit Apostolus in Christo et in Ecclesia. Quod*

1. Cf. Estius, *Com. in IVe Sent.*, dist. 26, § 6, p. 67; Parisiis, 1638.
2. *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810 : « Ego autem... praeter fidem quam sibi debere conjuges, ne fiant adulteria, et prolem cujus generandae causa sexus uterque miscendus est, adverti etiam tertium bonum quod esse in conjugibus debet, maxime pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum, né divortium fiat vel ab ea conjuge quae non potest parere. »

ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum [1]. »

On ne pourra donc pas conclure que le *sacramentum* rend le mariage des païens aussi indissoluble que le mariage chrétien.

Saint Augustin nous apprend donc que le mariage contracté par des chrétiens ne peut être dissous que par la mort d'un des conjoints, même dans les circonstances les plus difficiles, où la nature du contrat conjugal semble pouvoir admettre des exceptions.

D'où vient au mariage ce lien si fort? — Du *sacramentum* seulement.

« Je ne crois pas que le lien conjugal aurait eu tant de force si, vu l'état de faiblesse et de mortalité où nous sommes sur la terre, il n'était pas le *sacramentum* d'une chose plus grande encore, dont le sceau reste toujours ineffaçable, et soumet à un châtiment ceux qui vainement essaient de le violer [2]. »

Saint Augustin invoque toujours cette raison lorsqu'il mentionne l'indissolubilité du lien conjugal des chrétiens dans le cas de stérilité ou de séparation pour cause d'adultère [3].

« Gardons-nous, je ne dis pas d'une compassion toute humaine, mais de l'illusion qui nous ferait être indulgents dans la censure des crimes, jusqu'au point de porter atteinte à l'indissolubilité du mariage, surtout chez les chrétiens, dont l'union conjugale est établie non seulement par un lien, mais aussi par un *sacramentum,* en telle sorte qu'il n'est point permis à un mari de livrer son épouse à un autre homme [4]. »

1. *De nupt. et conc.,* I, 21, C. V., XLII, 2. p. 236.
2. *De bono conj.,* 7, C. V., XLI, 3, p. 197 : « Quod nequaquam puto tantum valere potuisse (vinculum conjugale), nisi alicujus rei majoris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam. »
3. Cf. KLEE, *Die Ehe,* p. 41. MAINZ, 1835.
4. *De fide et oper.,* 7, C. V., XLI, 3, p. 46.

A plus forte raison, la femme ne peut-elle pas se donner à un autre qu'à son époux.

Ailleurs, saint Augustin rend sa pensée plus claire et plus complète : « Le *sacramentum* est le seul des trois biens qui maintient par un droit de religion le mariage même stérile, lorsque les époux ont perdu tout espoir d'avoir des enfants [1]. »

La même idée revient encore sous sa plume : « Quoique la génération des enfants soit le but de l'union conjugale, le *sacramentum* a tant de force dans l'Eglise du Christ, qu'il n'est jamais permis aux fidèles mariés de quitter leur conjoint stérile pour convoler à un autre mariage avec une personne apte à la génération [2]. »

C'est pourquoi quiconque prétend briser le lien du mariage chrétien est condamné comme adultère, non par les lois civiles permettant aux époux de se séparer pour contracter une nouvelle alliance, mais par la loi de l'Evangile [3].

Le divorce, donc, consistant dans la rupture du lien conjugal est absolument illicite dans le mariage chrétien en raison du *sacramentum.*

Saint Augustin le reconnaît non seulement illicite, mais encore impossible, en telle sorte que ni la simple séparation, ni le renvoi pour cause d'adultère, ni la stérilité, ni le vœu de continence [4], ni rien que la mort, ne peut effacer le trait d'union par lequel se sont liés deux conjoints chrétiens [5].

1. *De nupt. et conc.*, I, 17. C. V., XLII, 2, p. 231 : « Solum (sacramentum) est enim, quod etiam sterile conjugium tenet jure pietatis jam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum. »

2. *Ibid.*, 10, p. 223 : « Cujus sacramenti tanta observatio est in *civitate Dei nostri, in monte sancto ejus*, hoc est in ecclesia Christi quibusque fidelibus conjugatis, qui sine dubio membra sunt Christi, ut, cum filiorum procreandorum causa vel nubant feminae vel ducantur uxores, nec sterilem conjugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur. »

3. *Ibid.* : « Quod si quisquam fecerit, non lege hujus saeculi, ubi interveniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare conubia..., sed lege evangelii reus est adulterii, sicut etiam illa, si alteri nupserit. »

4. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 224 : « Quibus vero placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos conjugale rumpatur. »

5. *De bono conj.*, 24, C. V., XLI, 3, p. 226 : « Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide

On remarquera que saint Augustin a cherché à trouver le fondement de la législation évangélique. N'attribuant à la nature de la société conjugale qu'une stabilité relative, c'est-à-dire, hors le cas de stérilité ou d'adultère d'un des époux, la rigueur des paroles du Christ et de saint Paul l'avait étonné. Il examine alors ce que la religion chrétienne a ajouté au mariage naturel et conclut que la raison sacramentelle seule peut expliquer l'étendue de l'indissolubilité jusqu'à la mort d'un des conjoints.

Il établit ainsi pour la première fois une relation logique et nécessaire entre le *sacramentum* et l'indissolubilité.

Les autres saints Pères se bornaient presque exclusivement à commenter les passages des évangiles. Saint Augustin trouve un argument fondamental dans le texte de saint Paul, d'où est sortie principalement la théorie du sacrement [1]. Le mariage chrétien est la figure de l'union mys-

castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa causa pariendi; quae cum sola sit qua nuptiae fiunt nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. » — *Ibid.*, 15, p. 209 : « Semel autem initum conubium in *civitate Dei nostri*, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicujus eorum morte dissolvi. Manet tamen vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cujus causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita ut jam scientibus conjugibus non se filios habituros separare se tamen vel ipsa causa filiorum atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulaverint, adulterium committunt, ipsi autem conjuges manent. » — *Ibid.*, 7, p. 196 : « Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quandoquidem vivente viro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille hujus mali causa est qui reliquit... Quae si ita sunt, tantum valet illud sociale vinculum conjugum, ut, cum causa procreandi colligetur, nec ipsa causa procreandi solvatur. » — *De adult. conj.*, II, 4, *Ibid.*, p. 386 : « Licite itaque dimittitur conjux ob causam fornicationis; sed manet vinculum pudoris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob hanc causam fornicationis. » — *Ibid.*, 5 : « Sicut enim manente in se sacramento regenerationis excommunicatus cujusquam reus criminis nec illo sacramento caret, etiamsi numquam reconcilietur Deo, ita manente in se vinculo foederis conjugalis uxor dimittitur ob causam fornicationis nec carebit illo vinculo, etiamsi nunquam reconcilietur viro; carebit autem si mortuus fuerit vir ejus. » — *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 276 : « In sacramento (attenditur), ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjungatur. »

1. Cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. I, p. 65. Paris, 1891.

tique du Christ et de l'Eglise; il doit en reproduire, autant que possible, les qualités. Or, le Christ et son Eglise, étant l'un et l'autre éternellement vivants, aucun divorce ne pourra jamais les séparer [1]. C'est d'après cet exemple que saint Paul a dit aux chrétiens (Eph., v, 25) : « *Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam.* » Ainsi donc, les époux chrétiens, portant dans leur alliance le cachet sacramentel de cette union divine, resteront unis par un lien indissoluble.

Cependant, puisque le mariage est un bien propre de la vie terrestre, ordonné ici-bas à l'obtention d'autres biens supérieurs [2], il ne se prolonge pas au delà de l'existence mortelle. C'est pourquoi le lien conjugal disparaît au moment du décès d'un des conjoints.

Saint Augustin a donc établi nettement et sans aucune hésitation sa théorie sur l'indissolubilité. Esmein [3] a tort d'affirmer que le saint Docteur « doutait presque de sa propre doctrine, en ce qui concerne l'exclusion du divorce pour cause d'adultère ».

Si, comme nous l'avons fait remarquer [4], il en a douté dans le *De fide et operibus,* 19, C. V., XLI, 3, p. 81, il ne faut pas oublier que c'est dans le *De adulterinis conjugiis,* écrit quelques années plus tard, qu'il a exprimé sa dernière pensée et formulé sa doctrine définitive. Ici, ses expressions sont trop claires pour que le doute puisse y trouver place.

1. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223 : « Hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur. »
2. *De serm. Dom.*, I, 15, *P. L.*, XXXIV, col. 1249; *De bono conj.*, 9, C. V., XLI, 3, p. 199. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Suppl.*, q. 49, a 3, ad tertium.
3. *Op cit.*, t. II, p. 53.
4. V. chap. IV, art. 3, p. 79.

ARTICLE III

La séparation des conjoints.

La cohabitation est un devoir pour les conjoints. — La séparation est permise dans le cas de fornication. — Ce que saint Augustin entend par fornication. — Saint Augustin modifie sa doctrine sur les causes de séparation légitime. — La séparation n'est pas obligatoire dans le cas de fornication, à moins que le salut spirituel du conjoint innocent n'y soit en cause.

L'indissolubilité du lien conjugal impose comme conséquence naturelle la cohabitation des époux.

Si la base de leur union est l'amour sincère, auquel l'Apôtre présente comme modèle parfait l'amour du Christ pour son Eglise; si, d'autre part, le but du mariage est la génération des enfants, il est de toute évidence que la séparation habituelle des conjoints est en contradiction avec l'idée de société conjugale.

Ici encore saint Augustin s'inspire des enseignements de l'Ecriture pour affirmer que la cohabitation de l'homme et de la femme est un des graves devoirs de leur état.

Le Christ l'impose lui-même, non pas sous forme de conseil, mais par une parole ayant force de précepte (Math., v, 32) : « *Ego autem dico vobis, quicumque dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam moechari.* » Le Sauveur oppose cette affirmation à la loi de l'Ancien Testament : « Quiconque veut quitter sa femme, qu'il lui donne un acte de répudiation. »

Moïse a voulu que la pensée de cet acte pût modérer la colère irréfléchie de celui qui renverrait sa femme. En cherchant à entraver le renvoi, il a fait comprendre aux hommes les plus durs qu'il n'approuvait point le divorce [1].

1. *De serm. Dom.*, I, 14, *P. L.*, XXXIV, col. 1248; *C. Faustum*, XIX, 26, C. V., xxv, 1, p. 527.

Aussi, le Christ, interrogé sur cette question, a-t-il répondu (Math., XIX, 8) : « C'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous l'a permis. » Quelle que fût, en effet, l'obstination de celui qui aurait voulu renvoyer sa femme, la pensée que le libelle de répudiation permettait à la femme de contracter impunément un autre mariage, pouvait le ramener à des sentiments plus doux.

Pour confirmer ce principe que la séparation des époux ne doit pas se faire facilement, le Christ ne lui reconnaît qu'un seul motif : l'adultère.

Saint Paul a répété la même doctrine au nom du Seigneur (I Cor., VII, 10-11) : « *Eis autem qui sunt in conjugio praecipio, non ego, sed Dominus, mulierem a viro non discedere; quod si discesserit manere inuptam, aut viro reconciliari; et vir uxorem non dimittat.* »

Aucun doute, par conséquent; il n'est point permis aux époux de se séparer.

Une seule exception leur est faite : dans le cas de fornication. Tous les autres ennuis du mariage, s'il en existe, doivent être supportés courageusement dans l'intérêt de la fidélité et pour l'honneur de la chasteté conjugale [1]. Il s'agit d'un précepte formel, qui ne peut être enfreint sans péché [2] et sans encourir la colère de Dieu [3].

Dans sa polémique avec Pollentius, saint Augustin montre que les autres prescriptions faites aux mariés dans le Nouveau Testament n'ont pas de sens, s'ils ne sont pas obligés de vivre ensemble. Et si ces prescriptions sont des commandements que l'on ne doit point mépriser, on est forcé de conclure que la loi de la cohabitation n'est pas un simple conseil, mais un précepte imposant un devoir grave.

1. *De serm. Dom.*, I, 14, *P. L.*, XXXIV, col. 1248 : « Caeteras vero universas molestias, si forte extiterint, jubet (Dominus) pro fide conjugali et pro castitate fortiter sustineri. »

2. *De sancta virg.*, 15, C. V., XLI, 3, p. 248 : « Praeceptum est enim hoc, cui non obedire peccatum est. »

3. *Contra Adimantum*, 3, C. V., XXV, 1, p. 120 : « ...Si quis vir relinquit uxorem dato libello repudii, cum causa non extitit aut fornicationis aut obtinendi regni coelorum, similiter improbatur a Domino. »

Pollentius était d'avis qu'aucune loi de l'Eglise ne défend aux époux de se séparer, lorsque l'un d'eux le jugera bon, et que le « *excepta fornicationis causa* » se rapporte à la permission, non pas de se séparer, mais de contracter un nouveau mariage après la répudiation [1].

Saint Augustin lui rappelle les textes de saint Paul : « que les époux ne doivent pas se soustraire à l'accomplissement réciproque du devoir conjugal, même pour vaquer à la prière, si ce n'est du consentement de tous les deux [2] » ; que, « pour éviter la fornication, chaque homme doit avoir sa femme et chaque femme son mari; que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même envers son mari; que le corps de la femme n'est pas en sa puissance, mais en celle de son mari; que, réciproquement, le corps de l'homme n'est pas en sa puissance, mais en celle de sa femme [3] ». Si l'Apôtre est tellement rigoureux dans l'observance de ces devoirs, qu'il ne permet même pas à l'un des conjoints de garder la continence sans la permission de l'autre, comment sera-t-il permis à un homme de renvoyer son épouse, ou à une femme de quitter son mari, si ce n'est dans le cas de fornication, exception formulée par le Christ [4] ?

Il faut donc s'en tenir à ceci : Saint Paul dit à la femme de ne pas se remarier si elle se sépare de son mari. Ainsi, il suppose qu'il y a des cas où la séparation est permise. Quels sont ces cas? Le seul indiqué par le Seigneur : le cas de fornication. C'est le Christ qui a établi la loi et l'exception [5]. Il n'est donc permis à personne de changer ce qu'il a prescrit.

Au même titre que l'indissolubilité du mariage, le pré-

1. *De adult. conj.*, I, 1, C. V., XLI, 3, p. 347.
2. I Cor., VII, 5.
3. *Ibid.*, 2-4.
4. *De adult. conj.*, I, 2, C. V., XLI, 3, p. 348 et suiv.
5. *Ibid.*, 3, p. 350 : « Cur dixisti, Apostole, quodsi discesserit, *manere inuptam?* Licetne discedere an non licet? Si non licet, cur praecipis discedenti, ut maneat inupta? Si autem licet, profecto est aliqua causa, qua licet. Haec autem inquisita non invenitur, nisi quam solam Salvator excepit, id est causa fornicationis. »

cepte de la cohabitation est basé sur la nécessité de maintenir intacte la fidélité conjugale et de barrer la voie à l'adultère qu'on favoriserait par l'abus de la séparation arbitraire [1].

Donc, il n'y a qu'une raison capable de légitimer la séparation des conjoints, c'est la fornication commise par l'un d'eux [2].

Dans ce cas, celui qui renvoie son conjoint ne l'expose pas à devenir adultère; il ne fait que répudier la partie qui en porte déjà la responsabilité [3]. D'autre part, les devoirs que le contrat conjugal impose à un conjoint à l'égard de l'autre ne subsistent plus dans ce cas, puisque l'infidélité commise par le conjoint adultère est une preuve de son renoncement au titre d'époux [4].

Mais que faut-il entendre par la fornication que l'Ecriture spécifie comme une cause de séparation légitime?

Saint Augustin a examiné cette question très minutieusement. Et pourtant, il reconnaît qu'elle est une des plus scabreuses qu'on puisse trouver dans le traité du mariage et avoue qu'il n'en a pas résolu toutes les difficultés [5].

Sa doctrine n'a pas été invariable, soit dans ce qui regarde l'étendue de l'idée de fornication comme cause de séparation, soit en ce qui concerne la liberté ou le devoir de quitter le conjoint devenu coupable de ce péché.

Dans l'idée de fornication, il renferme non seulement la

1. *Ibid.*, 2, p. 349 : « *Quicumque dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis, facit eam moechari,* quomodo dictum intellecturi sumus, nisi prohibitum esse homini dimittere uxorem, si nulla causa fornicationis extiterit? Et dictum est quare, ne scilicet faciat eam moechari utique ideo, quia, etiamsi non ipsa dimiserit, sed dimissa fuerit, erit moecha, si nupserit. »

2. Outre les textes déjà cités, on pourra trouver d'autres contenant la même affirmation : *De adult. conj.*, II, 4, C. V., XLI, 3, p. 386; *De bono conj.*, 7, *Ibid.*, p. 196; *De fide et oper.*, 19, *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, 3, p. 349 : « Tunc enim non ipse dimittendo facit adultera, sed dimittit adulteram. »

4. *In Joan. evang. tract.*, IX, 2, *P. L.*, XXXV, col. 1459 : « Sed propterea in causa fornicationis licet uxorem dimittere, quia ipsa esse uxor prior noluit, quae fidem conjugalem marito non servavit. »

5. *Retract.*, I, 18, C. V., XXXVI, 2, p. 92.

fornication proprement dite consistant dans l'union illicite des sexes, mais aussi l'infidélité, c'est-à-dire la privation de la foi chrétienne.

Il nous l'affirme dans un de ses premiers ouvrages : « Si le Seigneur n'admet que la fornication comme cause de séparation, et s'il ne défend pas que l'on se sépare d'un conjoint païen, il faut en conclure que l'infidélité est une fornication. Or le Christ, c'est de toute évidence, ne mentionne dans l'Evangile que la fornication d'un des époux, comme raison suffisante pour l'autre de le quitter. D'autre part, il est clair aussi qu'il ne défend pas de renvoyer un conjoint païen, car lorsque saint Paul conseille aux chrétiens de ne pas quitter leur conjoint infidèle, il s'exprime de la sorte : « C'est moi qui parle, et non le Seigneur, *ego dico, non Dominus* » (I Cor., VII, 12). Ainsi l'Apôtre fait bien comprendre que le Christ autorise la séparation dans ce cas, mais n'y oblige pas. En effet, s'il ne la permettait, saint Paul ne pourrait pas dire « *ego dico, non Dominus* » ; si, d'autre part, il obligeait à la réaliser, l'Apôtre ne pourrait conseiller de ne pas la faire [1].

Saint Augustin développe davantage cet argument dans le *De Sermone Domini* [2], où il prouve aussi que le passage cité de saint Paul se rapporte au cas où l'un des époux, converti à la foi du Christ, se trouve uni en mariage à l'autre resté dans le paganisme.

Il est donc certain que l'infidélité doit être considérée comme un motif de juste séparation des époux, parce que l'idolâtrie dont les infidèles font profession, de même que toute superstition dangereuse, est une véritable fornication [3].

1. *De diversis quaest.*, LXXXIII, q. 83, *P. L.*, XL, col. 100 : « Paganum vero conjugium hinc non prohibetur dimitti, quia cum Apostolus de hac re consilium daret ut fidelis volentem secum esse conjugem infidelem non dimittat, ait : *ego dico, non Dominus;* ut Dominus intelligatur, non quidem jubere ut dimittatur, ne contra jussum ejus consilium dare videatur Apostolus, sed tamen permittere. » — Cf. *De adult. conj.*, I, 17, C. V., XLI, 3, p. 366.

2. L. I, 16, *P. L.*, XXXIV, col. 1251. — Ecrit par la même époque, entre 393 et 396.

3. *Ibid.*, n. 45, col. 1252 : « Quia scilicet idolatria, quam sequuntur infideles, et quaelibet noxia superstitio, fornicatio est. »

Mais, si l'infidélité est une fornication, l'idolâtrie une infidélité, et l'avarice une idolâtrie, nul doute que l'avarice elle-même ne soit une fornication. Et si l'avarice est une fornication, qui pourra ôter à n'importe quelle convoitise coupable, « *quamlibet illicitam concupiscentiam* », le caractère de fornication?

D'où il ressort que toutes les convoitises criminelles, non seulement celles qui conduisent les époux à un commerce honteux avec d'autres hommes ou avec d'autres femmes, mais toutes celles qui entraînent l'âme, par l'abus qu'elle fait de son corps, dans l'oubli de la loi de Dieu et dans un abîme d'ignominie et de corruption, autorisent le mari à renvoyer sa femme, et la femme son mari. Car le Seigneur fait une exception pour le cas de fornication, et nous sommes forcés d'entendre cette fornication dans son sens général et universel [1].

Plus tard, cependant, saint Augustin a modifié ces affirmations pour prévenir les conséquences fâcheuses qui en pourraient résulter. Il ne veut pas que dans cette question, à la fois importante et compliquée, l'on se tienne à sa doctrine comme à une solution définitive.

« Tout péché, dit-il, n'est pas fornication, puisque Dieu ne perd pas tous les pécheurs, tandis qu'il perd tous ceux qui commettent la fornication contre lui. Mais dans quel sens faut-il comprendre cette fornication? Quelles limites faut-il lui donner? Sera-t-il permis de renvoyer une épouse en raison de cette fornication? Voilà où la question devient très obscure. Nul doute cependant qu'il ne soit permis de faire la séparation à cause de la fornication résultant d'un commerce charnel avec d'autres personnes que le conjoint légitime [2]. »

1. *Ibid.*, n. 46, col. 1253 : « Ex quo intelligitur quod propter illicitas concupiscentias, non tantum quae in stupris cum alienis viris et feminis committuntur, sed omnino quaslibet, quae animam corpore male utentem a lege Dei aberrare faciunt, et perniciose turpiterque corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem dimittere et uxor virum. »

2. *Retract.*, I, 18, C. V., xxxvi, 2, p. 92 : « Nec volo in re tanta tamque ad digerendum difficili putare lectorem istam sibi nostram disputationem debere sufficere..., non quia omne peccatum fornicatio est — neque

Saint Augustin reste encore dans le doute sans prendre aucune décision sur le sens de fornication. Il se contente d'affirmer que l'on doit reconnaître comme raison de séparation légitime au moins la fornication proprement dite.

On remarque déjà dans le premier livre *De adulterinis conjugiis,* où le saint Docteur étudie cette question *ex professo,* qu'il s'abstient de parler d'une autre sorte de fornication que la charnelle. Cependant, dans l'exception faite par saint Paul pour le mariage d'un chrétien uni à une païenne, il explique la licéité de la séparation en disant : « s'il est permis à un homme de quitter sa femme pour cause de fornication charnelle, combien plus doit être détestée dans une épouse la fornication spirituelle, c'est-à-dire, cette infidélité dont il est écrit (Ps. LXXII, 27) — « *quoniam ecce qui se longe faciunt a te, peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te* [1] » ?

Il ne faut pas croire que cette étendue donnée au sens de fornication soit supprimée dans la rétractation rapportée précédemment, d'autant plus que saint Augustin nous invite à consulter d'autres auteurs, et à lire d'autres livres qu'il a écrits après le *De sermone Domini* [2].

Donc, en spécifiant les deux cas, le saint Docteur admet la licéité de la séparation, du moins lorsqu'un époux peut reprocher à son conjoint l'adultère ou l'idolâtrie. Il met cependant une condition pour que la séparation ne devienne pas une iniquité, savoir, l'innocence à l'égard du même crime de la part du plaignant : « Un mari commettrait une souveraine injustice, s'il renvoyait sa femme pour cause de fornication, quand lui-même est fornicateur. Car alors il serait sous le coup de ces paroles (Rom., II, 1) : « *in quo enim*

enim omnem peccantem Deus perdit, qui quotidie sanctos suos exaudit dicentes : *dimitte nobis debita nostra,* quum perdat omnem qui fornicatur ab eo — sed quatenus intelligenda atque limitanda est haec fornicatio et utrum etiam propter hanc liceat dimittere uxorem, latebrosissima quaestio est. Licere tamen propter istam, quae in stupris committitur, nulla quaestio est. »

1. *De adult. conj.*, I, 17, C. V., XLI, 3, p. 366.

2. Le *De adulterinis conjugiis* a été rédigé, du moins, vingt-trois ans après le *De sermone Domini.*

alterum judices, temetipsum condemnas ». Tout homme donc qui veut renvoyer sa femme pour cause d'adultère, doit être le premier exempt de ce crime. J'en dis autant de la femme [1]. »

Quant à l'usage du droit de séparation, saint Augustin le considère comme facultatif. Les textes bibliques n'énonçant là-dessus aucune obligation, il a soin de faire ressortir la liberté dont jouissent les époux de se séparer ou de rester ensemble malgré l'ignominie de l'adultère. Ses expressions s'en tiennent toujours au « *licet dimittere, causa fornicationis permittitur, non cogit dimittere sed permittit* », etc. [2].

Cette doctrine, cependant, a subi aussi une altération dans le livre des Rétractations : « Quand j'ai écrit *hoc permissum esse, non jussum,* — je n'avais pas présent à l'esprit cette autre parole des Ecritures, — celui qui garde une adultère est un fou et un impie (Prov. xviii, 22). — Mais je ne dirai certainement pas que l'on doive regarder comme adultère la femme à qui le Seigneur a dit : — « Je ne vous condamnerai pas non plus, allez et ne péchez plus » (Jean, viii, 11) — si, après avoir entendu ces paroles, elle reste fidèle [3]. »

Il s'ensuit que la séparation pour cause d'adultère peut être obligatoire dans quelques circonstances. Ailleurs, saint Augustin avait déjà affirmé qu'un homme ne doit plus rester avec sa femme, si le salut de son âme exige un acte de répudiation [4].

1. *De serm. Dom.*, I, 16, n. 47, *P. L.*, XXXIV, col. 1253 : « Nihil autem iniquius, quam fornicationis causa dimittere uxorem, si et ipse convincitur fornicari... Quapropter, quisquis fornicationis causa vult abjicere uxorem, prior debet esse a fornicatione purgatus ; quod similiter etiam de femina dixerim. »

2. Cf. les textes du *De sermone Dom.*, cités dans les pages précédentes. On trouve des expressions semblables à chaque chapitre du premier livre *De adulterinis conjugiis*.

3. *Retract.*, I, 18, C. V., xxxvi, 2, p. 93.

4. *Contra Adimantum*, 3, C. V., xxv, 1, p. 120 : « Sic ergo quamvis Dominus dederit uxorem viro, relinquenda est tamen, si opus est, propter regnum coelorum... Et ita uxor relinquenda esse praecipitur, si virum impediat ad possidendum regnum coelorum. »

ARTICLE IV

Le privilège de saint Paul.

Objection de Pollentius. — L'époux devenu chrétien peut se séparer du conjoint resté infidèle. — Mais il n'est pas obligé de se séparer, à moins que les intérêts de son âme ne le réclament. — La charité commande que l'époux fidèle ne se sépare pas afin de gagner à Jésus-Christ le conjoint infidèle. — Une fois la séparation faite, il n'est pas permis aux séparés de contracter un second mariage.

Ce privilège consiste dans la permission accordée par l'Apôtre à un époux converti à la foi chrétienne de quitter l'autre resté païen. Il est indiqué dans ce passage (I Cor., VII, 12-13) : « *Caeteris autem ego dico, non Dominus : si quis frater habet uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam; et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum.* »

D'abord quels sont ces autres dont parle saint Paul? Il venait, plus haut, de s'adresser au nom du Christ aux mariés, « *his qui sunt in conjugio, præcipio non ego, sed Dominus* ». Il parle maintenant aux autres en son propre nom. Mais il ne s'adresse pas aux non mariés, puisqu'il ajoute, — « *si quis frater habet uxorem infidelem* », etc. Il parle donc à ceux qui sont dans les liens du mariage. Et s'il dit, — *aux autres,* c'est qu'il s'adressait précédemment aux époux unis par la même foi en Jésus-Christ, c'est-à-dire, aux chrétiens. Maintenant il parle aux époux dont l'un des deux seulement professe la religion chrétienne [1].

Nous avons vu comment saint Augustin conclut du texte de l'Apôtre, qu'il est permis à l'époux chrétien de quitter l'autre partie infidèle. S'il n'avait pas cette permission, saint Paul ne dirait pas : *præcipio ego, non Dominus.* Ainsi, notre

1. *De sermone Dom.,* I, 16, *P. L.,* XXXIV, col. 1251.

Docteur est d'avis que l'invitation de l'Apôtre aux conjoints de ne pas renvoyer l'époux non chrétien est un conseil, non pas un précepte [1].

Pollentius, au contraire, interprétait les paroles de saint Paul comme un commandement, de telle sorte qu'il restait toujours défendu au chrétien de quitter l'époux infidèle, non pas par l'autorité du Christ, mais par celle de son Apôtre.

Saint Augustin, s'appuyant sur la permission accordée par le Seigneur de renvoyer un époux pour cause de fornication, lui répond que, si la justice aux yeux de Dieu permet la séparation pour une telle raison, on ne comprend point pourquoi elle ne serait pas permise pour cause d'infidélité, fornication d'autant plus blâmable qu'elle est spirituelle, tandis que l'autre n'est que charnelle. D'ailleurs, on ne peut même pas dire qu'un époux infidèle, quelque chaste qu'il soit, possède une vraie chasteté conjugale, car « *omne quod non est ex fide, peccatum est* », quoique le conjoint fidèle puisse avoir cette chasteté, même en demeurant avec la partie païenne qui ne l'a pas [2].

Il ne faut pas confondre une chose mauvaise par elle-même avec une autre chose mauvaise par les résultats qui en dérivent. Une chose mauvaise par elle-même est une offense à la justice telle que Dieu la considère. Elle ne peut jamais être permise, ni par conséquent avantageuse, quand bien même elle obtiendrait la faveur des hommes. Une chose mauvaise seulement par ses résultats n'offense pas la justice telle qu'elle est devant Dieu, mais elle peut nuire au salut de ceux qu'elle scandalise; aussi, quoique permise en elle-même, il est avantageux de s'en abstenir, et la charité conseille une telle mesure. Voilà pourquoi le Christ ne défend pas, au nom de la justice, la séparation entre l'époux croyant

1. *Ibid.*, *De adult. conj.*, I, 13, C. V., XLI, 3, p. 361.

2. *De adult. conj.*, I, 18, C. V., XLI, 3, p. 367 : « Nec prohiberi a Domino debuit fidelis infidelem dimittere... quia justitia permittit a fornicante discedere et infidelis hominis fornicatio est major in corde, nec vera ejus pudicitia cum conjuge dici potest quia *omne quod non est ex fide, peccatum est :* quamvis veram fidelis habeat pudicitiam etiam cum infideli conjuge, qui non habet veram. »

et l'infidèle, et l'Apôtre conseille, au nom de la charité, de ne pas la faire [1].

Ce n'est donc pas sans raison que saint Paul a écrit : « *ego dico, non Dominus* ». Il invite les époux à ne pas se séparer, parce qu'il peut y avoir de grands avantages à rester unis; mais le Seigneur ne défend pas cette séparation, parce qu'elle n'est pas injuste à ses yeux, pas plus que ne l'est la séparation pour cause d'adultère.

Mais si la justice divine permet au chrétien de quitter l'infidèle, elle ne l'oblige pas à le faire. La raison en est que leur mariage, étant contracté alors qu'ils étaïent tous les deux païens, n'a violé aucune loi de Dieu [2]. D'ailleurs, si une telle séparation eût été un ordre du Christ, l'Apôtre ne s'y serait point opposé par ses conseils; car ce que le maître ordonne, un bon serviteur ne peut le défendre [3].

Cependant, en ajoutant, — « *si quis fidelis habet uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam* », — saint Paul veut montrer évidemment par là que, si cette femme ne consent point à demeurer avec son mari, c'est-à-dire, si elle a la foi de Jésus-Christ en horreur et ne peut plus supporter son mari, parce qu'il est chrétien, celui-ci doit la quitter pour le royaume des cieux. Le même Apôtre le dit plus loin (v. 15) : « Si l'infidèle s'éloigne du chrétien, celui-ci peut se séparer, car un frère ou une sœur, c'est-à-dire un chrétien, n'est plus assujetti en cette rencontre à l'obligation du mariage. » Si donc un homme renonce à son salut pour ne pas renoncer à une épouse ne pouvant pas supporter un mari chrétien, il

1. *Ibid.*, 17, p. 366 : « Ea mihi videntur licere et non expedire, quae per justitiam quidem, quae coram Deo est, permittuntur, sed propter offensionem hominum, ne ob hoc impediantur a saluti, vitanda sunt; ea vero non licere et ideo non expedire, quae sic ipsa justitia vetantur, ut facienda non sint, etiamsi ab eis, quibus in notitiam fuerint perlata, laudentur. »

2. *Ibid.*, 18, p. 368 : « Ideo autem nec juberi debuerunt fideles ab infidelibus separari, quia non contra jussionem Domini Gentiles fuerunt ambo conjuncti. »

3. *Ibid.*, p. 367 : « Nam si dimittere tales conjuges juberentur, nullus locus esset consilio monentis Apostoli, ne hoc fieret. Nullo modo enim quod dominus jubet, servus bonus fieri prohiberet. »

est blâmé par le Seigneur [1]. En dehors de cette circonstance, la séparation reste toujours facultative en vertu du conseil de saint Paul.

Saint Augustin entrevoit dans ce conseil une force spéciale en raison de la vertu de la charité, à laquelle l'Apôtre fait appel. « Que savez-vous, femme, — s'écrie saint Paul, — si vous ne sauverez pas votre mari? Et vous, mari, que savez-vous, si vous ne sauverez pas votre femme ? » (I Cor., VII, 16.) Il avait dit auparavant : « Car le mari infidèle est sanctifié par la femme fidèle, et la femme infidèle est sanctifiée par le frère », c'est-à-dire, par le mari chrétien; « autrement vos enfants seraient impurs, tandis que maintenant ils sont saints » (*Ibid.*, 14). L'Apôtre montre donc aux époux convertis au christianisme que, s'il leur est permis, il ne leur est pas avantageux, de se séparer de leur conjoint resté infidèle. Saint Paul en donne clairement la raison, en s'appuyant sur l'avantage de gagner à Jésus-Christ les époux et les enfants infidèles [2].

Il y a bien des devoirs que la loi ne nous prescrit pas, mais que la charité nous impose, — (*facienda non jubente lege, sed libera caritate*), — et dont l'accomplissement est d'autant plus méritoire que, sans y être obligés, nous les remplissons par un sentiment d'amour du prochain.

Le Christ nous en donne le premier l'exemple. Après avoir démontré qu'il ne devait pas le tribut qu'on exigeait de lui, il le paya cependant pour ne pas scandaliser ceux qu'il aimait jusqu'à se faire homme pour leur salut éternel (Math., XVII, 26).

Saint Paul recommande souvent la même doctrine : « Quoique je sois libre à l'égard de tous, je me suis fait serviteur de tous, afin d'en gagner un plus grand nombre [3]. »

1. *C. Adimantum*, 3, C. V., XXV, 1, p. 120 : « Si quis ergo relinquit regnum coelorum, dum non vult relinquere uxorem non ferentem christianum virum, improbatur a Domino. »
2. *De adult. conj.*, I, 13, C. V., XLI, 3, p. 362.
3. I Cor., IX, 19 : « Cum enim liber sim ex omnibus, omnium servum me feci, ut plures lucrifacerem. »

Dans un autre endroit il dit : « Il m'est permis de faire usage de toutes choses, mais il n'est pas toujours bon de le faire; il m'est permis de faire usage de toutes choses, mais tout n'édifie pas. Que personne ne cherche son avantage particulier, mais celui de son prochain [1]. »

L'Apôtre nous enseigne donc que ce qui est permis, ou plutôt, ce qui n'est défendu par aucune loi de Dieu, doit être accompli cependant par esprit de charité [2]. Pour ce qui concerne la séparation de deux époux dont l'un est infidèle, il est permis au chrétien de le faire, puisqu'elle ne s'oppose pas à la justice divine; mais si le païen consent à demeurer avec son conjoint, il est à la fois permis et avantageux de ne pas s'en séparer; car, en obéissant à un conseil sans cependant transgresser aucun précepte, il peut coopérer à la conversion des âmes à la foi du Christ.

Quand l'Apôtre intervient ici et défend par ses conseils d'accomplir une action que Dieu a laissée à la délibération de la volonté de l'homme, que personne ne pense que ce conseil ne soit pas inspiré par le Saint-Esprit. Et s'il vient du Saint-Esprit, il vient aussi du Christ, puisque les œuvres de la Trinité sont inséparables. Par conséquent, le conseil de saint Paul est un enseignement divin donné selon Dieu et selon l'Esprit, dont il dit ailleurs : « *puto autem, et ego spiritum Dei habeo* » (I Cor., VII, 40) [3].

L'oubli de ce conseil ne peut pas être appelé bon, quoiqu'il ne soit pas un péché [4].

1. *Ibid.*, x, 22-24 : « Omnia mihi licita sunt, sed non omnia expediunt; omnia mihi licita sunt, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est quaerat, sed id quod alterius est. »
2. *De adult. conj.*, I, 14, C. V., XLI, 3, p. 362.
3. *Ibid.*, 18, p. 368.
4. Saint Augustin ne qualifie pas de péché le renvoi de l'époux infidèle, parce qu'il est licite — (*licitum est*) ; il ne l'appelle pas un acte bon, parce qu'il n'est pas avantageux — (*non expedit*) ; il ne l'appelle pas non plus un acte indifférent, mais simplement un acte non avantageux, qui par conséquent ne doit pas être fait — (*non sit utique faciendum*). Il prévoit cette objection : tout ce qu'il n'est pas avantageux de faire, est un péché; or tout péché est illicite; donc, tout ce qui n'est pas avantageux est illicite. Saint Augustin nie la majeure du syllogisme, en s'appuyant justement sur la doctrine de l'Apôtre citée ci-dessus. On ne peut pas douter que saint Paul n'ait dit la vérité; or puisque personne n'osera

En effet, conclut saint Augustin, on ne peut pas dire que, si l'époux chrétien renvoie son conjoint infidèle, il fait bien, et que s'il ne le quitte pas, il fait mieux, comme on dit : « Celui qui marie sa fille fait bien, mais celui qui ne la marie pas, fait mieux encore. » Comme ces deux dernières actions sont également permises, le Seigneur n'en fait aucune obligation; et parce qu'elles sont avantageuses, et que l'une l'est plus que l'autre, l'Apôtre conseille de choisir la meilleure à celui qui en a le courage.

Quant à la question de renvoyer un conjoint infidèle, ces deux choses sont également permises par la justice aux yeux de Dieu; et voilà pourquoi le Seigneur ne les défend pas. Mais elles ne sont pas toutes deux avantageuses, à cause de la faiblesse humaine; aussi l'Apôtre n'en conseille-t-il qu'une, de préférence à l'autre. Ainsi, on ne doit pas dire : *qui dimittit bene facit, et qui non dimittit melius facit;* mais on doit dire : *non dimittat, quia etsi licet, non expedit* [1].

Bien que cette séparation soit permise, saint Augustin maintient que, dans le cas où elle se réalise, l'époux chrétien ne peut convoler à un nouveau mariage.

En effet, le Christ n'a fait aucune exception, lorsqu'il dit : « *si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur* » (Marc., x, 12) ; et ailleurs : « *omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur* » (Luc., xvi, 18). « Quel que soit donc le genre de fornication, soit charnelle, soit spirituelle, et ici on doit comprendre l'infidélité, il n'est pas licite de contracter un second mariage, ni à l'homme après la répudiation de son épouse, ni à la femme après avoir renvoyé son mari [2]. »

affirmer qu'il y a des péchés licites, on en est réduit à accorder que certaines choses, n'étant pas avantageuses, ne sont cependant pas des péchés, quoique, parce qu'elles ne sont pas avantageuses, on doive s'en abstenir. (*De adult. conj.*, I, 16, *Ibid.*, p. 365.)

1. *Ibid.*, 19, p. 369.

2. *Ibid.*, 25, p. 379 : « Propter quodlibet tamen fornicationis genus, sive carnis sive spiritus, ubi et infidelitas intelligitur, et dimisso viro non licet alteri nubere et dimissa uxore non licet alteram ducere, quoniam Dominus nulla exceptione facta dicit : si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur... »

Saint Augustin applique cette même règle à l'époux païen répudié, puisqu'il appelle adultérin le mariage que ce païen contracte du vivant du conjoint fidèle [1].

Ces deux textes sont assez clairs pour ne permettre aucun doute sur sa pensée.

Cependant, quelques pages auparavant, il formule une explication qui peut offrir certaines difficultés à ce sujet. Il écrit : « *Cur ergo non expediat etiam infideles conjuges dimitti a fidelibus, causa evidenter expressa est. Non enim propter vinculum cum talibus conjugale servandum, sed ut adquirantur in Christo, recedi ab infidelibus conjugibus Apostolus vetat* [2]. »

En prenant ce passage à la lettre, on pourrait conclure que saint Augustin dit le contraire de ce qu'il affirme ailleurs.

Quelques auteurs l'ont traduit dans ce sens, que « l'Apôtre défend aux époux chrétiens de se séparer de leur conjoint infidèle, non pas qu'ils soient tenus de garder le lien d'un tel mariage, mais pour gagner des âmes à Jésus-Christ ». Ils concluent que selon le saint Docteur l'époux converti peut quitter le païen, et contracter une nouvelle alliance, le lien indissoluble du mariage n'existant plus [3]. Peut-être n'aurait-on rien à dire contre cette interprétation, si saint Augustin n'affirmait clairement le contraire en deux passages du même livre.

Les traducteurs des œuvres de saint Augustin [4], jugeant comme impossible cette contradiction, traduisent le texte en question : « Pour défendre une pareille séparation entre

1. *Ibid.*, 18, p. 369 : « Sicut est,.... discessio conjugis fidelis ab infideli, quam non prohibet Dominus praecepto legis, quia coram illo injusta non est, sed prohibet Apostolus consilio caritatis, quia infidelibus affert impedimentum salutis : non solum quia perniciosissime scandalizantur offensi, verum etiam quia in alia conjugia cum ceciderint viventibus eis, a quibus dimituntur, adulterinis nexibus colligati difficilime resolvuntur. »

2. *Ibid.*, 13, p. 362.

3. KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 299 : « Augustin wiederholt allenthalben... dass der Glaeubige, welcher mit einem Unglaeubigen vermaehlt ist, an denselben nicht unaufloesbar gebunden ist, aber von der ihm zustehenden Freiheit dennoch keinen Gebrauch machen soll, um so Christo mehr Seelen zuzuführen. »

4. Ed. VIVÈS, t. XXI, p. 601. Paris, 1869.

deux époux de religion différente, saint Paul ne s'appuie pas sur le lien conjugal qu'ils doivent d'ailleurs garder, mais sur l'avantage de gagner des âmes à Jésus-Christ. » Cette traduction semble vouloir introduire à tout prix dans le texte ce que l'on sait par d'autres passages de saint Augustin.

Le contexte cependant rend inutile l'explication, forcée peut-être, du mot *servandum.*

Saint Augustin veut démontrer à Pollentius que la défense de l'Apôtre n'a que la force d'un conseil. Il est permis à l'époux chrétien de renvoyer l'infidèle, parce que le Seigneur ne lui défend pas de s'en séparer; mais il ne lui est pas avantageux de le quitter, parce que saint Paul lui conseille de demeurer avec lui. *Licet, sed non expedit,* c'est la phrase que saint Augustin répète constamment dans ce chapitre et dans les suivants. Il est permis de se séparer, parce qu'on n'est pas tenu de rester avec le conjoint infidèle, mais il vaux mieux ne pas l'abandonner, afin de le convertir à Jésus-Christ. Tel est le sens du texte discuté.

Le *vinculum servandum* ne se rapporte dans ce passage qu'au devoir de la cohabitation, auquel le chrétien n'est pas tenu, si l'autre partie reste infidèle. Il ne le respectera que par esprit de charité, afin de convertir le païen au christianisme.

De la sorte, ce texte ne contredit pas les autres, où saint Augustin exprime clairement que le lien conjugal reste indissoluble, même dans le cas où l'un des époux se convertit et l'autre demeure infidèle, et qu'il n'est permis à aucun d'eux de contracter un second mariage, tant que tous les deux sont vivants [1].

La restriction que nous apportons au sens du mot *vinculum* ne doit pas surprendre, puisque saint Augustin emploie ce même mot en d'autres endroits pour signifier, soit le lien indissoluble du mariage, soit simplement le devoir de la cohabitation.

1. Klee, *loc. cit.,* allègue encore un autre texte de saint Augustin (*De Diversis quaest. LXXXIII,* q. 83, *P. L.*, XL, col. 100), où il trouve la même doctrine. Nous avons déjà cité ce texte, v. art. 3, p. 137. Il est évident que saint Augustin ne s'y rapporte qu'à la question de la séparation.

CHAPITRE VII

CÉLÉBRATION, VALIDITÉ ET EMPÊCHEMENTS DU MARIAGE

Nous touchons au côté liturgique et canonique du mariage. Saint Augustin ne s'en est guère occupé. C'est pourquoi ses ouvrages sont-ils assez pauvres de renseignements sur les cérémonies qui précédaient et accompagnaient la célébration du contrat matrimonial. Il ne les indique qu'accidentellement. Nous les rangerons toutefois à côté des usages universellement suivis, pour noter ce qui était spécial au rituel chrétien.

En ce qui concerne les conditions pour la validité du mariage, et les empêchements qui le rendent simplement illicite, la doctrine de saint Augustin est un peu plus complète. Il y parle cependant plutôt en théologien, pour déterminer les dispositions que l'essence du mariage exige des contractants, et pour fixer les bases des empêchements de consanguinité, du vœu de continence, et de disparité de culte.

ARTICLE PREMIER

Les fiançailles. — La célébration du mariage.

Le rite des fiançailles et du mariage chez les Romains. — Chez les chrétiens dans les premiers siècles de l'Eglise latine. — Les cérémonies mentionnées par saint Augustin.

Les anciens Romains distinguaient dans les cérémonies du mariage l'engagement préliminaire ou fiançailles, et la célébration du mariage proprement dit.

Les futurs époux commençaient par s'engager l'un à l'égard de l'autre; ils contractaient cet engagement en prononçant des paroles formelles. L'un passait à l'autre l'anneau nuptial : « *subarrhatio* ». Puis venait la rédaction des conventions matrimoniales, accompagnée de présents offerts par le futur à la future. Ces cérémonies avaient lieu en présence des amis de la famille.

Le matin des noces, on interrogeait d'abord les dieux en consultant les auspices. Déjà la veille au soir, la mariée avait quitté ses vêtements de jeune fille et revêtu ceux d'épouse. Sa tête était couverte d'un voile (*flammeum*) de couleur rouge; c'est de cette *obnubilatio capitis* que sont venus les termes *nubere, nuptiae*. Ses cheveux étaient partagés en six tresses, et sa tête couronnée de fleurs qu'elle-même avait cueillies; l'époux aussi portait une couronne de fleurs.

Les invités étant rassemblés, les auspices venaient donner le résultat de leur consultation. La *pronuba* unissait les mains des fiancés pour la prestation du consentement, et l'on signait le contrat définitif (*tabulae nuptiales*). Ici se plaçait le sacrifice non sanglant de la *confarreatio*[1], consistant dans l'offrande de fruits et d'un pain de farine. Pendant le sacrifice, les époux étaient assis sur deux sièges liés ensemble et recouverts de la peau de la brebis qui avait été égorgée par l'auspice.

Venait ensuite un sacrifice sanglant, bœuf ou porc, sur un autel. Les invités criaient : *Feliciter!* Le père de la mariée leur donnait un grand festin. La nuit venue, l'épouse était conduite en grande pompe chez son mari[2].

1. La *confarreatio* était une cérémonie religieuse, précédée de la prise des auspices, célébrée par le grand pontife (*pontifex maximus*) et le flamine de Jupiter (*flamen Dialis*), en présence de dix témoins. (Ch. Lécrivain, art. *Matrimonium*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg, t. III, p. 1657). Le mariage par confarréation se dissolvait par la cérémonie analogue de la *diffarreatio* (*Ibid.*, p. 1658).

2. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 14, p. 418. Paris, 1889. — Cf. De Smet, *Les fiançailles et le mariage*, pp. 120 et 169. — Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. II, l. 1, c. 9, art. 3, p. 124. Bassani, 1788; et surtout Ch. Lécrivain, *loc. cit.*, p. 1654 et suiv.

Les auteurs remarquent que l'Eglise a conservé dans les usages chrétiens tout ce rituel, en modifiant ou supprimant seulement ce qui était incompatible avec ses croyances [1].

Le pape Nicolas Ier [2], qui a donné le premier une description détaillée des rites du mariage dans l'Eglise latine, mentionne les cérémonies suivantes : — Aux fiançailles, les futurs et leurs parents, ou ceux qui avaient pouvoir sur eux, exprimaient leur consentement au mariage projeté. Le jeune homme donnait des arrhes à la future, et se fiançait à elle en lui passant l'anneau au doigt de la foi; il lui donnait aussi la dot convenue, par document écrit, en présence des invités des deux parties. La cérémonie matrimoniale elle-même comprenait : — la célébration de la messe devant les époux qui prenaient part à la communion et faisaient à Dieu des offrandes par les mains du prêtre. A la fin, ils recevaient la bénédiction pendant que l'on étendait un voile sur leurs têtes. Après cela, ils quittaient l'église en portant des couronnes de fleurs que l'on conservait ordinairement dans l'église même [3].

On voit que le rite chrétien a maintenu tous les principaux usages du cérémonial romain. Il n'a fait que supprimer les sacrifices aux dieux, ou plutôt remplacé le sacrifice idolâtrique par la messe, et donné aux autres cérémonies une signification chrétienne.

Saint Augustin mentionne plusieurs de ces usages communs aux chrétiens et aux païens, et quelques cérémonies propres au rituel ecclésiastique.

Quant aux fiançailles, il nous dit : « *et institutum est, ut jam pactae sponsae non tradantur statim, ne vile habeat maritus datam, quam non suspiraverit dilatam* [4] ». Il y avait donc un contrat, par lequel la fiancée était promise au futur quelque temps avant le mariage.

Saint Augustin ne spécifie pas quels étaient les contrac-

1. DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 419. — DE SMET, *loc. cit.*, p. 169.
2. Dans ses *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. III. Ce document fut donné en 866. *P. L.*, CXIX, col. 980.
3. DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 414.
4. *Confess.*, VIII, 3, C. V., XXXIII, 1, p. 175.

tants, mais il indique que la jeune fille était donnée, ou plutôt, promise au fiancé. Ailleurs il dit que, de droit naturel, c'est aux parents de délibérer sur la promesse en mariage de leurs filles, à moins que celles-ci n'aient déjà l'âge de choisir elles-mêmes, avec un plus grand droit, leur futur époux [1]. Saint Augustin fait allusion à la coutume que ce droit avait créée, lorsque, pour réfuter certaines erreurs sur la nature du péché originel, il demande ironiquement s'il fallait à Eve que son père la présentât à Adam pour que le mariage des deux fût légitime [2].

Klee [3] veut trouver une allusion au serment solennel de fidélité (*Treueschwur*), fait par les futurs à l'occasion des fiançailles, dans le texte de saint Augustin : « *nonne ingemiscimus quod vir et uxor, ut fideliter conjungant corpora sua, jurant sibi plerumque per Christum, et ipsius corpus Christi dilacerant* [4]*?* » Quand même ce serment préliminaire ait été en usage chez les chrétiens, les paroles du saint Evêque peuvent s'entendre des promesses de mutuelle fidélité, que les fiancés se font fréquemment en particulier.

Enfin, pour montrer le dévouement du Christ à son Eglise, saint Augustin dit qu'aucun homme n'a tant fait pour sa fiancée. Le Christ a donné à son épouse la dot de son propre sang, tandis que les hommes n'offrent à leur future que des ornements de la terre, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, des chevaux, des esclaves, des propriétés, des domaines [5].

A l'acte de la célébration du mariage, les fiancés étaient accompagnés et présentés par leurs parents [6], ou par les

1. *Epist. 254,* C. V., LVII, 4, p. 602 : « ...mater, cujus voluntatem in tradenda filia omnibus, ut arbitror, natura praeponit; nisi eadem puella in ea jam aetate fuerit, ut jure licentiore sibi eligat ipsa quod velit. » — Il s'agit ici d'une jeune fille, dont le père est inconnu.
2. *De gen. ad litt.*, XI, 41, C. V., XXVIII, 1, p. 376.
3. *Die Ehe*, c. XIII, p. 129.
4. *Epist. 23*, 5, C. V., XXXIV, 1, p. 69.
5. *In Joan. evang.*, VIII, 4, *P. L.*, XXXV, col. 1452 : « Quis offeret tanta sponsae suae? Offerant homines quaelibet ornamenta terrarum : aurum, argentum, lapides preciosos, equos, mancipia, fundos, praedia; numquid aliquis offeret sanguinem suum? »
6. *Sermo* 51, 13, *P. L.*, XXXVIII, col. 345. — Cette coutume était fixée

paranymphi[1]. On lisait publiquement devant tous les témoins les actes du contrat matrimonial (*tabulae matrimoniales*)[2]. Ce document spécifiait le but du mariage : — la génération. C'était pour cette fin que les parents donnaient leur fille, et que le fiancé la recevait comme épouse[3]. En disant que les *tabulae* étaient signées par l'évêque[4], saint Augustin nous apprend que le mariage était célébré devant l'autorité ecclésiastique.

Il semble que la lecture des *tabulae* était une des cérémonies les plus importantes dans la célébration du mariage. Saint Augustin y revient plusieurs fois. Il donne à entendre que les fiancés s'appartenaient définitivement après la lecture de ce document, et l'appelle l'instrument du contrat[5].

Il mentionne aussi d'autres points du rituel qu'on observait à l'occasion du mariage ou même des fiançailles : *votorum solemnitas et convivii celebritas et dotis æstimatio et conscriptio tabularum*[6]. Les solennités du mariage se prolongeaient durant sept jours[7].

par un des *Statuta Ecclesiae antiqua* (XIII) : « Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. » *Mansi*, t. III, col. 752.)

1. Le traducteur de Héfélé rend *paranymphus* par *garçon d'honneur*, et dit que cette expression, quoique insuffisante, est le terme qui exprime le mieux la fonction très réelle et compliquée jadis du *paranymphus*. — HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, t. II, Ire partie, p. 113. Paris, 1908. — Saint Augustin dit que le *paranymphus* était l'*amicus interior, conscius secreti cubicularis*. (*Sermo 293*, 7, *P. L.*, XXXVIII, col. 1332.)

2. KLEE traduit *tabulae matrimoniales* par « Vermaehlungsacten ». *Die Ehe*, p. 130.

3. *Sermo* 51, 13, *P. L.*, XXXVIII, col. 345 : « Nisi ad hoc dentur, ad hoc accipiantur uxores, quis sana fronte dat filiam suam libidini alienae? Sed ut non erubescant parentes, cum dant, recitantur tabulae... Erubescat et maritus aliter accipere, si erubescit pater aliter dare. »

4. *Sermo* 332, 4, *P. L.*, XXXVIII, col. 1463 : « Istis tabulis subscripsit Episcopus. »

5. *Sermo* 51, 13, *P. L.*, XXXVIII, col. 345 : « Caeterum qui uxoris carnem amplius appetit... contra ipsas tabulas facit, quibus eam duxit uxorem. » — *Sermo 37*, 6, *P. L.*, XXXVIII, col. 225 : « Tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat (uxor). » — *Confess.* IX, 9, C. V., XXXIII, 1, p. 213 : « ...ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tanquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse. »

6. *De gen. ad litt.*, XI, 41, C. V., XXVIII, 1, p. 376.

7. *Quaest. in Hept.*, I, 89, C. V., XXVIII, 3, p. 45 : « Quae (nuptiae) septem diebus celebrari solent. »

On remarquera que, exception faite du rôle de l'autorité ecclésiastique dans la célébration du mariage, toutes ces données fournies par saint Augustin se rapportent à des usages généralement suivis, soit par les chrétiens, soit par les païens.

ARTICLE II

Conditions requises pour la validité du mariage.

Deux conditions indispensables. — Que les fiancés ne se proposent point d'éviter la génération; qu'ils se promettent l'un à l'autre fidélité jusqu'à la mort.

Saint Augustin exige deux conditions indispensables pour que le contrat conjugal puisse être réputé valide : l'une, au nom du but du mariage, — la génération; l'autre, au nom de la fidélité, qui doit maintenir le lien indissoluble de l'union contractée.

La première condition consiste en ce que les fiancés ne se proposent point d'éviter la génération, soit par un mauvais désir, soit par quelque pratique criminelle en vue de l'empêcher.

La seconde condition consiste pour les époux dans l'intention de rester fidèles l'un à l'autre jusqu'à la mort.

On peut dire que l'absence de ces conditions constitue deux empêchements dirimants du mariage, puisque, si l'une ou les deux à la fois manquent, il est impossible d'appeler valide le contrat matrimonial [1]. Même en les réclamant toutes deux, ce n'est pas encore sans une grande hésitation que saint Augustin reconnaît la validité du mariage [2].

Cette perplexité dérive sans aucun doute de la première

1. *De bono conj.*, 5, C. V., XLI, 3, p. 193 : « Si vel utrumque vel unum horum desit, non invenio, quemadmodum has nuptias appellare possimus. »
2. *Ibid.* : « Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium. »

condition. Le saint Docteur se rapporte ici à un mariage contracté non pas en vue de la génération, mais seulement pour satisfaire la concupiscence. Or, pour lui le but à atteindre dans le mariage est la procréation des enfants; et alors aucune difficulté à le considérer comme valide, si la condition de la fidélité ne fait pas défaut non plus. Dans le cas dont il s'occupe, les époux se proposent de rester fidèles; mais ils ne sont mûs que par des sentiments voluptueux. C'est pourquoi saint Augustin impose à ces sentiments la condition de ne point frustrer la génération ni par un mauvais désir ni par des actions criminelles. Et conclut : « *Peut-être pourra-t-on dire sans tomber dans l'absurde qu'il y a là un vrai mariage.* »

Sans même faire attention à son « *potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium*[1] », nous savons d'avance qu'il n'exige pas que la fin du mariage soit atteinte par les époux[2]; il n'est pas nécessaire non plus que ceux-ci se proposent *explicitement* de réaliser la génération, lorsqu'ils contractent leur alliance conjugale. Il suffit qu'ils ne l'excluent pas. Leur contrat sera un vrai mariage, une fois qu'ils se sont engagés à reconnaître le droit de l'un sur l'autre par rapport à la génération, et à respecter ce droit par leur fidélité mutuelle jusqu'à la mort. L'essence du mariage ne renferme pas d'autre condition. Le contrat conjugal subsiste, lorsque ces deux ne sont pas exclues, selon le texte de saint Augustin.

Saint Augustin insiste sur la première condition, en disant que ceux qui empêchent la procréation, sont des fornicateurs cachés sous le nom d'époux, et que leur alliance n'est pas un mariage, mais un concubinage[3]. Ils s'éloignent de la seule raison qui peut légitimer l'union de l'homme et de la femme, et, en suivant, au mépris de la génération, les instincts de la passion, ils font de leur conjoint un instru-

1. Saint Augustin se rapporte plus tard à ces deux mêmes conditions, sans cependant insister sur le doute qui lui avait d'abord dicté des expressions mitigées. (*De nupt. et conc.*, I, 15, C. V., XLII, 2, p. 229.)
2. V. chap. III, art. 2, p. 50-54.
3. *C. Faustum,* XV, 7, C. V., XXV, 1, p. 430.

ment de plaisirs abominables. Le mariage existe là où il y a un mari et une épouse; mais si l'on empêche celle-ci de devenir mère, elle restera une prostituée, et l'union des deux conjoints ne constituera plus un mariage [1].

Cela ne veut pas dire évidemment que le mariage se dissout par les crimes des époux. Notre Docteur emploie cette expression, — « que les mariés ne sont pas des époux » — lorsqu'ils empêchent la génération par des actions criminelles, ou désirent que les enfants ne viennent pas au jour jusqu'au point de les étouffer dans le sein même de la mère ou de les abandonner, s'ils viennent à la vie. La pensée de saint Augustin est cependant que de tels conjoints n'agissent pas en époux, mais plutôt en débauchés, alors même qu'ils auraient contracté un vrai mariage. Cependant, ajoute le saint Docteur, si leurs sentiments n'ont pas été dès le principe différents de ceux qu'ils manifestent dans ces crimes, ils ne se sont pas unis par un mariage, mais plutôt par une alliance honteuse [2].

Quant à la condition de la fidélité jusqu'à la mort, saint Augustin la réclame pour que le contrat des fiancés n'établisse pas une simple union adultérine.

Si en effet un homme prenait une femme seulement pour quelque temps, jusqu'à ce qu'il en eût trouvé une autre qui répondît mieux à son rang et à ses richesses, il serait adultère dans son cœur, non envers celle qu'il désirait trouver, mais envers celle qu'il retiendrait sans la regarder comme sa légitime épouse. Il en serait de même de cette femme qui, sciemment et de sa propre volonté, consentirait à entretenir un commerce charnel avec cet homme auquel elle ne serait

1. *De mor. Manich.*, 18, *P. L.*, XXXII, col. 1373 : « Nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa, marem feminamque conjungunt; quisquis ergo procreare liberos quam concumbere gravius dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias, et jam non uxorem, sed meretricem feminam facit, quae donatis sibi certis rebus, viro ad explendam ejus libidinem jungitur. Si enim uxor est, matrimonium est. Non autem matrimonium est ubi datur opera ne sit mater; non igitur uxor. »

2. *De nupt. et conc.*, I, 15, C. V., XLII, 2, p. 230 : « Si ab initio tales fuerunt, non sibi per conubium, sed per stuprum potius convenerunt. »

attachée par aucun lien conjugal [1]. Leur engagement ne se distinguerait pas non plus d'une union concubinaire.

ARTICLE III

La consanguinité. — Le vœu de continence.

On ne trouvera pas facilement chez saint Augustin la distinction entre empêchements prohibitifs et empêchements dirimants du mariage.

S'il affirme que le contrat conjugal reste valide, malgré le vœu de virginité ou de continence perpétuelle, il ne nous dit pas si la consanguinité le rend nul. Il se borne à donner les raisons qui doivent porter l'homme et la femme à s'abstenir de contracter le mariage, lorsqu'il se présente quelqu'un de ces cas qu'on appelle empêchements [2].

Le saint Docteur ne voit aucune difficulté à ce que deux concubinaires contractent un mariage honnête et légitime [3]. De même, un divorcé peut s'unir légitimement, après la mort de son conjoint, à celui avec lequel il vivait en adultère [4].

On peut réduire à deux les empêchements du mariage exposés par saint Augustin : la consanguinité, et le vœu de virginité ou de continence perpétuelle.

1. *De bono conj.*, 5, C. V., XLI, 3, p. 193 : « Etenim si aliquam sibi vir ad tempus adhibuerit, donec aliam dignam vel honoribus vel facultatibus suis inveniat, quam comparem ducat, ipso animo adulter est, nec cum illa, quam cupit invenire, sed cum ista, cum qua sic cubat, ut cum ea non habeat maritale consortium. Unde et ipsa hoc sciens ac volens impudice utique miscetur ei, cum quo non habeat foedus uxorium. »

2. ESMEIN, *Op. cit.*, t. I, p. 205, fait observer que la liste des empêchements dirimants s'est lentement et successivement constituée. Pendant longtemps, elle resta en quelque sorte ouverte, et c'est assez tard qu'elle fut arrêtée définitivement. En citant Yves de Chartres, il ajoute qu'originairement il n'y eut que deux empêchements dirimants, la parenté et la bigamie. — Saint Augustin, comme nous l'avons vu, reconnaît bien la valeur dirimante de ce dernier, clairement indiquée dans les textes bibliques. En ce qui concerne la parenté, nous allons voir qu'il y trouve une juste raison, de droit naturel même, pour défendre le mariage, mais il s'abstient de la considérer comme un empêchement dirimant.

3. *Ibid.*, 14, p. 209 : « Posse sane fieri nuptias ex male conjunctis, honesto postea placito consequente, manifestum est. »

4. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223 : « Denique mortuo viro cum quo verum conubium fuit, fieri verum conubium potest cum quo prius adulterium fuit. »

§ 1. — *La consanguinité.*

L'Evêque d'Hippone s'est efforcé d'établir des principes pour justifier la défense du mariage entre personnes de la même parenté, plutôt que de fixer les limites de cette défense. Sa théorie est devenue la base sur laquelle on a appuyé plus tard le droit canonique pour régler le mariage entre parents [1].

Nous savons qu'il a conçu le mariage non seulement comme une institution destinée à la propagation de l'espèce humaine, mais aussi comme un moyen excellent de développer entre les hommes les sentiments d'union et d'amitié sociales; et voilà pourquoi il trouve dans la charité la première raison pour interdire le mariage entre personnes issues d'une même souche.

L'union et la concorde sont des biens supérieurs de la société humaine, soit dans les choses appartenant à la vie terrestre, soit dans les affaires concernant la vie de la Cité céleste, où tous n'auront qu'une âme et un cœur. Aussi la charité commande-t-elle que les liens de l'amitié s'élargissent le plus possible par tous les moyens dont l'homme peut se servir. Le mariage en est un des plus efficaces. Il entrelace par la parenté ceux qui ne sont unis que par la ressemblance de la nature. Or, si on le contracte avec des personnes déjà unies par le même sang, il est évident qu'on oublie là le précepte de la charité, puisqu'on circonscrit la société conjugale aux propres parents, alors qu'il fallait l'étendre aux personnes les plus éloignées.

En effet, père et beau-père, par exemple, signifient deux relations de parenté. Si, au lieu d'être représentés par un seul homme, ils le sont par deux, l'amitié et la charité s'étendent et se multiplient davantage. De même, si une sœur devenait l'épouse de son frère, elle réunirait dans sa personne deux alliances, tandis que si ces deux titres étaient à deux personnes, que l'une fût sœur, l'autre épouse, la parenté

1. Cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. I, p. 88.

humaine et la charité fraternelle se développeraient beaucoup plus [1].

Aux premiers temps du genre humain, les mariages entre frères et sœurs étaient permis, parce qu'alors il n'était point possible de les contracter avec d'autres personnes. La nécessité s'imposait. Mais dès que la multiplication des générations eut permis d'agir autrement, ces sortes d'unions ne furent plus nécessaires, et devinrent absolument illicites [2].

Par suite de l'accroissement du genre humain, les mœurs sont venues condamner ce que déjà l'esprit de charité ne pouvait admettre.

Même parmi les païens l'usage s'est établi de réprouver les mariages entre frère et sœur, malgré la perversité des lois qui les permettaient. Quoique licites autrefois, ils inspirent aujourd'hui partout autant de répugnance, que s'ils n'eussent jamais existé. Or rien n'est plus apte à favoriser ou à blesser les sentiments humains qu'une coutume.

Puisque la coutume ici sert à réprimer les excès de la concupiscence, on ne saurait la violer ou la briser sans crime. S'il est injuste de franchir les limites de ses propres domaines pour satisfaire la convoitise de posséder, à plus forte raison il est criminel de renverser les limites des bonnes mœurs pour assouvir des appétits honteux [3].

Saint Augustin ajoute : « Nous constatons combien il était rare aussi dans ces derniers temps de voir la coutume admettre, à cause de la ressemblance avec les unions entre frères et sœurs, le mariage entre cousins germains, que pourtant les lois permettaient, puisque la loi divine ne l'a pas défendu, et que la loi humaine ne s'en était pas encore

1. *De civ. Dei,* XV, 16, C. V., XL, 2, p. 92 : « Habita est enim ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos ac sic ad socialem vitam diligentius colligendam plurimae plurimos obtinerent. Pater quippe et socer duarum sunt necessitudinum nomina. Ut ergo alium quisque habeat patrem, alium socerum numerosius se caritas porrigit. »

2. *Ibid.,* p. 93.

3. *Ibid.,* p. 93-94.

occupée. Cependant, ces mariages touchaient de si près aux unions illicites, qu'ils inspiraient presque autant d'horreur que si on les contractait entre frères et sœurs. En vérité, les cousins germains s'appellent frères, et ils le sont pour ainsi dire, eu égard à la proximité du degré de parenté [1]. »

Aux deux raisons précédentes, saint Augustin en ajoute une troisième : la répugnance naturelle et louable que l'homme éprouve à s'unir en mariage avec les personnes qui lui sont attachées par les liens de la parenté : « *quia nescio quo modo inest humanae verecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut, cui debet causa propinquitatis verecundum honorem, ab ea contineat, quamvis generatrice, tamen libidine, de qua erubescere videmus et ipsam pudicitiam conjugalem* [2] ». Mais il ne fait valoir ces raisons que jusqu'au degré entre cousins germains.

On a voulu conclure de l'affirmation de saint Augustin sur la non existence d'une loi humaine prohibant le mariage entre cousins germains, que cette loi n'existait pas au temps du saint Docteur [3].

Il faut cependant remarquer que l'expression — « *etiam nostris temporibus* » — ne se rapporte pas précisément à l'époque où vivait notre saint. Il vient de parler des époques primitives, où le mariage était permis même entre frères et sœurs. Il affirme ensuite que, avec la multiplication des générations, les mœurs commencèrent, même chez les païens, à rejeter de pareilles unions. Il allègue enfin que *nostris temporibus* la coutume ne disparaissait que très rarement devant la permission de la loi, même pour les mariages entre cousins germains.

1. *Ibid.*, p. 94 : « Experti autem sumus in conubiis consobrinarum etiam nostris temporibus propter gradum propinquitatis fraterno gradu proximum quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat, quia id nec divina prohibuit et nondum prohibuerat lex humana. Verum tamen factum etiam licitum propter vicinitatem horrebatur illiciti et, quod fiebat cum consobrina, poene cum sorore fieri videbatur; quia et ipsi inter se propter tam propinquam consanguinitatem fratres vocantur et poene germani sunt. »

2. *Ibid.*

3. Cf. PERRONE, *De matrimonio*, t. II, p. 360, Romae, 1858.

Ce contexte montre bien que le *nostris temporibus* signifie plutôt « dans ces derniers temps », ce qui peut se comprendre de bien des années avant saint Augustin.

Cette interprétation devient plus claire encore par le sens de la pharse qui parle du passé, non pas du présent; — « *nostris temporibus... quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat* ». Par conséquent, en disant que la loi humaine n'avait pas encore défendu le mariage entre cousins, l'Evêque d'Hippone ne nie point qu'elle existât de son temps. Aussi, n'écrit-il pas « nondum *prohibet* lex humana », mais « nondum *prohibuerat* lex humana ».

On a connaissance en effet d'une Constitution de l'empereur Théodose le Grand défendant le mariage entre cousins germains [1]. Cette Constitution, malheureusement perdue, fut elle-même, par suite d'une résistance de la population, abrogée en Orient par l'empereur Arcadius. Mais ce décret d'abrogation, donné l'an 405, ne fut pas promulgué dans l'empire d'Occident [2].

Saint Augustin devait connaître ces dispositions du droit civil; et il semble même qu'il y fait allusion, lorsqu'il dit : « *quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse conjugia* [3] ».

§ 2. — *Le vœu de virginité ou de continence perpétuelle.*

Saint Augustin considère le vœu de virginité comme un empêchement prohibitif du mariage. Après avoir fait ce vœu, il n'est pas possible de s'engager dans les liens du mariage sans commettre un péché grave.

Saint Paul le laisse entendre clairement, et en donne la raison, quand il dit des veuves qui, s'étant consacrées à Dieu, se désistent de leur résolution (I Tim., v, 11-12) : « *cum*

1. Saint Ambroise, *Epist. 60* (ad Paternum), *P. L.*, XVI, col. 1185 : « Nam Theodosius imperator etiam patrueles fratres et consobrinos vetuit inter se conjugii convenire nomine, et severissimam poenam statuit, si quis temerare ausus esset fratrum pia pignora, et tamen illi invicem sibi aequales sunt. »
2. Cf. Esmein, *Op. cit.*, t. I, p. 339.
3. Cf. Migne, *P. L., XLI*, col. 459, *nota* a).

enim in deliciis egerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem, quoniam primam fidem irritam fecerunt. » Elles ont renoncé volontairement à leur vœu, pour jouir des plaisirs du mariage. La foi qu'elles avaient juré à Jésus-Christ a été violée par l'inconstance de leur esprit. Rien d'étonnant donc qu'elles aient encouru leur condamnation, en promettant à un homme, par le contrat conjugal, ce qu'elles avaient offert entièrement au Christ [1].

Après le vœu, il est illicite non seulement de se marier, mais encore de désirer le mariage. Car l'Apôtre ne dit pas, — *cum in deliciis egerint in Christo, nubunt*, mais il dit, — *nubere volunt*. Ce n'est donc pas seulement le fait du mariage, ce n'est même pas précisément le mariage, mais c'est l'acte de la volonté renonçant aux engagements du vœu, qui mérite la condamnation [2].

L'infidélité au vœu de continence est pour saint Augustin un crime plus grave que l'adultère, quoiqu'elle ne soit pas un adultère. Car si Jésus-Christ est gravement offensé, lorsqu'un de ses membres n'observe plus la fidélité due à son conjoint, il doit l'être beaucoup plus, lorsque cette foi est violée envers lui. La profanation du vœu devient d'autant plus blâmable que celui-ci a été prononcé en toute liberté. Quand on ne rend pas à Dieu ce qu'on lui avait promis sous l'inspiration d'un simple conseil, on est d'autant plus criminel que l'infidélité retombe sur un engagement tout à fait libre [3].

1. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 317.

2. *Ibid.*, 9 : « In conjugali quippe vinculo si pudicitia conservatur, damnatio non timetur; sed in viduali et virginali continentia excellentia muneris amplioris expetitur : qua expetita et electa et voti debito oblata jam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, nubere velle damnabile est... Non quia ipsae nuptiae vel talium damnandae judicantur, sed damnatur propositi fraus, damnatur fracta voti fides, damnatur non susceptio a bono inferiore, sed ruina ex bono superiore; postremo damnantur tales, non quia conjugalem fidem posterius inierunt, sed quia continentiae primam fidem irritam fecerunt. »

3. *Ibid.*, 11, p. 320 : « Si enim, quod nullo modo dubitandum est, ad offensionem Christi pertinet, cum membrum ejus fidem non servat marito, quanto gravius offenditur, cum illi ipsi non servatur fides in eo quod exigit oblatum, qui non exegerat offerendum! Cum enim quisque non reddit, quod non imperio compulsus, sed consilio commonitus vovit,

Rien donc ne peut rendre licite le mariage contracté après l'engagement du vœu de continence. Même la conversion d'un infidèle à la foi chrétienne ne saurait être un motif suffisant pour le permettre [1]. S'il a été fait sans aucune condition, on ne pourra s'en dispenser sous aucun prétexte; — « *nulla conditione rumpenda sunt, quae sine ulla conditione voverunt* [2] ».

Bien que le mariage contracté après le vœu de virginité, ou de continence, soit un crime, saint Augustin est d'avis qu'il est quand même un vrai mariage.

Quelques-uns affirmaient le contraire, en s'appuyant sur ce qu'on dit communément, que le Christ est l'époux de celles qui lui ont voué leur virginité [3]. On raisonnait de cette sorte : si une femme devient adultère, lorsqu'elle se marie à un autre du vivant de son époux, il s'ensuit nécessairement qu'une femme, ayant choisi par vœu Jésus-Christ comme son époux, commet un adultère si elle se marie à un homme, puisque le Christ est toujours vivant.

Ce raisonnement, saint Augustin en convient, ne manque pas d'une certaine justesse; mais on ne considère pas assez de combien d'absurdités il est la source!

L'Evangile taxe d'adultère celui qui épouse une femme liée en mariage. D'autre part, il est licite et même louable

tanto magis fraudati voti auget iniquitatem, quanto minus habuit vovendi necessitatem. »

1. *De adult. conj.*, I, 24, *Ibid.*, p. 377 : « Non solum autem moechandum non est, quod facit non quidem, sed omnis qui dimittit uxorem suam et duxit alteram, etsi propterea duxerit ut faciat christianam, sed etiam quisquis non alligatus uxori continentiam Deo voverit, nullo modo debet ista compensatione peccare, ut ideo credat uxorem sibi esse ducendam, quia promisit quae nuptias ejus appetit, futuram se esse christianam. » — Cf. *Sermo* 260, *P. L.*, XXXVIII, col. 1202.

2. *Ibid.*, p. 378.

3. Saint Augustin emploie aussi des expressions comme celle-ci : « *Sanctimonialis, si nupserit, Christi adultera deputatur.* » (*In ps. 83*, 4, *P. L.*, XXXVII, col. 1058). Mais il va nous apprendre qu'on ne peut pas considérer l'alliance mystique entre le Christ et les âmes liées par le vœu sous les mêmes rapports qu'on considère le mariage entre l'homme et la femme. Il nous montre que le vœu peut lier au Christ ceux qui sont déjà unis par le mariage, et que le contrat conjugal peut entrelacer à jamais, quoique illicitement, ceux qui se sont engagés par le vœu.

qu'une femme mariée fasse le vœu de continence du consentement de son mari. Or, si quiconque épouse cette femme commet un adultère, et d'autre part, si le Christ devient son époux par suite du vœu, il s'ensuivrait — (*quod sentire nefas est*) — que le Christ serait adultère, ou qu'il n'est point permis à une femme de faire le vœu de continence, ce que personne ne peut admettre [1].

En outre, puisque le second mariage a toujours moins de mérite que le premier, le vœu de continence d'une veuve serait moins digne que le mariage qu'elle avait contracté avec son premier mari.

Enfin, la doctrine qui considère comme nuls les mariages des personnes consacrées par le vœu ne peut que produire de déplorables résultats au sein de la famille. En regardant ces personnes illégitimement mariées et en les séparant de leur conjoint, on pousse celui-ci à contracter d'autres engagements et à commettre alors de véritables adultères [2].

« C'est pourquoi, conclut saint Augustin, je ne peux pas admettre que le mariage des femmes liées par le vœu de continence ne soit pas un vrai mariage » ; — « *non possum quidem dicere a proposito meliore lapsas, si nupserint, feminas adulteria esse, non conjugia* [3]. »

1. *De bono vid.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 318.
2. *Ibid.*, p. 319.
3. *Ibid.*, 11, p. 320. — Cette doctrine s'applique même aux femmes consacrées solennellement par le vœu, à celles qui faisaient profession de virginité ou de continence perpétuelle, qui recevaient le voile des mains de l'évêque, et qu'on appelait *virgines sacrae, sanctimoniales*. — Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, p. 404 et suiv. — ESMEIN, *Op. cit.*, t. I, p. 270. — Saint Augustin parle ici justement du vœu de virginité ou de continence *expetita et electa et voti debito oblata*. En d'autres endroits il emploie les mêmes termes : « *virgines sacrae, Deo dicatae, sanctimoniales* ».

ARTICLE IV

Le mariage mixte.

Opinion de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Ambroise et de saint Jérôme. — La doctrine de saint Augustin.

Nous exposons dans un paragraphe spécial la doctrine de saint Augustin sur le mariage mixte, parce qu'il ne considère pas proprement comme un empêchement du mariage la disparité de religion.

Au sens strict, la disparité de culte est la différence de religion entre deux personnes, dont l'une est baptisée et l'autre ne l'est pas. Dans un sens plus large, on peut considérer aussi disparité de culte la différence de religion entre deux personnes chrétiennes, dont l'une est catholique et l'autre hérétique.

Aux premiers siècles de l'Eglise, on la considérait dans ces deux significations comme un empêchement du mariage, quoique les saints Pères acceptent plus fréquemment le premier sens. Ils sont unanimes à condamner les mariages entre personnes de religion différente sans spécifier cependant si on doit les réputer nuls ou seulement illicites.

Tertullien rappelle à sa femme le passage de saint Paul (I Cor., VII, 39) : *cui vult nubat, tantum in Domino*. Ce n'est pas un conseil que l'Apôtre donne, mais un précepte formel qu'il impose aux chrétiens de ne pas se marier à un infidèle [1]. De tels mariages sont des adultères, et ceux qui s'y engagent doivent être retranchés de toute communion avec l'assemblée chrétienne [2].

1. *Ad uxorem*, II, 2, *P. L.*, I, col. 1291 : « Tantum in Domino, id est in nomine Domini, quod est indubitate, christiano. » — *Ibid.*, 1, col. 1290 : « De nubendo vero in Domino, cum dicit : *tantum in Domino*, jam non suadet, sed exserte jubet. Igitur in ista maxime specie, nisi obsequimur, periclitamur. »

2. *Ibid.*, 3, col. 1292 : « Haec cum ita sint, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris Apostoli dicentis (I Cor., v, 11) : *cum ejusmodi nec cibum sumendum*.

Saint Cyprien range au nombre des péchés graves le mariage des chrétiens avec des infidèles, en disant que c'est livrer à la profanation des païens les membres de Jésus-Christ [1].

Saint Ambroise exhorte les chrétiens à ne pas livrer leur filles aux gentils, ni aux juifs, ni à aucun hérétique. Car si les infidèles rendent un culte aux idoles et nient Jésus-Christ, ils ne peuvent pas respecter la fidélité conjugale qui est la principale vertu du mariage [2].

Saint Jérôme reprochant aux fidèles de son temps l'abus de se marier à des païens, dit que de pareilles unions ne sont point l'œuvre de la justice, mais de l'iniquité, de l'idolâtrie, du diable. Il base lui aussi sa doctrine sur les textes de saint Paul : « *Cui vult nubat, tantum in Domino* », *id est, christiano* »; et ailleurs (II Cor., VI, 14 et suiv.) : « *nolite jugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio justitiae cum iniquitate? aut quae societas lucis ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?* » etc. [3].

Il faut ajouter que quelques conciles provinciaux avaient édicté des peines sévères contre les chrétiens qui auraient épousé des infidèles [4].

1. *De lapsis*, 6, *P. L.*, IV, col. 470 : « Jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi. » — Cf. *Testim.*, III, c. 62, *Ibid.*, col. 767.

2. *De Abraham*, I, c. 9, *P. L.*, XIV, col. 451 : « Et ideo cave, christiane, gentili aut judaeo filiam tuam tradere. Cave, inquam, gentilem aut judaeam atque alienigenam, hoc est, haereticam, et omnem alienam a fide tua uxorem arcessas tibi. Prima conjugii fides castitatis gratia est. Si idola colat quorum praedicantur adulteria, si Christum neget qui praeceptor et remunerator est pudicitiae, quomodo potest diligere pudicitiam? Si christiana sit, non est satis, nisi ambo initiati sitis sacramento baptismatis. »

3. *Adversus Jovinianum*, I, n. 10, *P. L.*, XXIII, col. 223 : « At nunc pleraeque contemnentes Apostoli jussionem, junguntur Gentilibus, et templa Christi idolis prostituunt, nec intelligunt se corporis ejus partem esse, cujus et costae sunt... Licet enim in me saevituras sciam plurimas matronarum; licet eadem impudentia qua Dominum contempserunt, in me pulicem et Christianorum minimum debacchaturas; tamen dicam quod sentio; loquar quod me Apostolus docuit, non illas justitiae esse, sed iniquitatis, non lucis, sed tenebrarum, non Christi, sed Belial, non templa Dei viventis, sed fana et idola mortuorum. »

4. *Conc. d'Elvire* (vers 300), can. XV : « Propter copiam puellarum, Gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur. » — Can. XVI :

La loi civile romaine avait formulé aussi des défenses semblables [1].

Cependant, malgré l'accord des Pères de l'Eglise et des lois tant civiles qu'ecclésiastiques, saint Augustin nous apprend que, de son temps, on ne considérait plus comme un péché le mariage d'un fidèle avec un païen [2].

On connaît plusieurs exemples de ces mariages. Nous citerons ici sainte Monique, mère de saint Augustin, mariée à Patrice, païen (*Confess.*, IX, c. v. XXXIII, 1, p. 215) [3]. Saint Jérôme, contemporain de notre saint, nous rapporte, dans le texte que nous avons déjà cité [4], que les mariages entre chrétiens et infidèles étaient assez fréquents.

Ces aveux nous permettent de croire que les lois et décrets donnés sur ce sujet n'étaient pas rigoureusement observés [5].

Mais, tandis que saint Jérôme blâmait ces abus comme

« Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis, neque haereticis, dare placuit; eo quod nulla possit esse societas fidelis cum infideli. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet. » — Can. XVII : « Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit, nec in fine eis dandam esse communionem. » (MANSI, t. II, col. 8.) — *Conc. d'Arles* (en 314), Can. XI : « De puellis fidelibus quae gentilibus junguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur. » (MANSI, t. II, col. 472.) — *Conc. d'Hippone* (en 393), can. XVI : « Les fils des évêques, et en général de tous les clercs, ne doivent pas se marier aux païens, aux hérétiques et aux schismatiques. » — HÉFÉLÉ, *Hist. des Conc.*, t. II (1re partie), p. 87. — Saint Augustin a assisté à ce concile comme prêtre.

1. En 339, l'empereur Constantin défendit, sous peine de mort, le mariage entre chrétiens et juifs. (Leg. 6, code théod., *De Judaeis*, XVI, 8). Plus tard, en 388, l'empereur Valentinien renouvela cette défense et prit de nouvelles sanctions, en assimilant ces mariages à de véritables adultères, et décrétant contre eux les mêmes peines. *Ne quis christianam mulierem in matrimonium Judaeus accipiat, neque judaeae christianus conjugium sortiatur. Si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vice commissi hujusmodi crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata.* (Leg. 1, *De Judaeis*, VI, 8. — Cité par ORTOLAN, dans le *Dictionn. de théolog. cathol. de Vacant*, art. *Disparité de culte*, t. IV, col. 1418.)

2. *De fide et oper.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 80.

3. PERRONE, *Op. cit.*, t. II, p. 308, mentionne quelques autres cas.

4. *Adv. Jovinianum*, I, n. 10, *P. L.*, XXIII, col. 223.

5. On attribue ce fait à la grande multitude des infidèles, et au nombre relativement petit des chrétiens. — Cf. PERRONE, *loc. cit.*; ORTOLAN, *loc. cit.*

des crimes abominables, saint Augustin se borne à constater le fait, et n'est pas loin de le légitimer. Il ne trouve dans le Nouveau Testament aucune parole d'où l'on puisse conclure sans hésitation que le mariage entre chrétiens et infidèles est défendu. Aussi, ajoute-t-il, on l'a cru licite, ou, du moins, on l'a permis comme une chose douteuse [1].

Plus tard, en répétant la même affirmation, il base son opinion sur les principaux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, auxquels les autres saints Pères font allusion pour confirmer leur doctrine.

Le Deutéronome, prescrivant aux Israélites de ne pas épouser des femmes étrangères de peur qu'elles ne les entraînent au culte des idoles [2], n'autorise pas à affirmer que les liens du mariage ne peuvent subsister qu'entre époux de la même religion. S'il en était autrement, un fidèle ne pourrait dans aucun cas rester avec un païen, et pourtant l'Apôtre conseille de respecter le lien conjugal, lorsqu'un nouveau converti à la foi du Christ se trouve uni à un conjoint infidèle [3].

Bien que saint Augustin se rapporte ici au mariage contracté par deux païens, dont l'un a embrassé plus tard la religion chrétienne, l'interprétation qu'il fait de la doctrine de saint Paul sur cette question, nous montre que, à son avis, il n'y a pas d'incomptabilité entre le lien conjugal et la disparité de culte.

L'autre texte de l'Apôtre, — « *cui vult nubat, tantum in Domino* », — n'a pas non plus pour saint Augustin la signification exclusive que les autres Pères y veulent attacher.

On peut interpréter le *tantum in Domino* de deux manières : pourvu qu'on reste chrétien (*aut christiana permanens*), ou pourvu qu'on épouse un chrétien (*aut chris-*

1. *De fide et oper.*, 19, C. V., XLI, 3, p. 80 : « ...quoniam revera in novo testamento nihil inde praeceptum est, et ideo aut licere creditum est aut velut dubium derelictum ».
2. C. VII, 3-4 : « Non accipies uxorem filio tuo a filiabus alienigenarum, ne traducat eum post deos suos, et pereat anima ejus. »
3. *De adult. conj.*, I, 21, C. V., XLI, 3, p. 372.

tiano nubens). De la sorte, il ne reste aucun passage du Nouveau Testament, où l'on puisse voir clairement un précepte du Seigneur défendant aux chrétiens de se marier avec des infidèles [1].

Il faut remarquer cependant le point obscur que le saint évêque trouve dans la doctrine de saint Paul. Il ne parvient pas à y découvrir un précepte, mais il ne formule pas non plus des affirmations absolument catégoriques; — « *aut licere creditum est aut velut dubium derelictum* » (*De fide et oper.*, 19) ; « *non... sine ambiguitate declaratum esse recolo* » (*De adult. conj.*, I, 25).

Sur ce point, l'opinion de saint Augustin a subi un peu l'influence des autres auteurs, surtout de saint Cyprien, auquel l'évêque d'Hippone fait toujours allusion; — « *quamvis beatissimus Cyprianus inde non dubitet nec in levibus peccatis constituat, jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, atque id esse dicat prostituere gentilibus membra Christi* [2] ».

L'obscurité des textes bibliques et la coutume plus ou moins introduite par la force des circonstances lui permettaient de dire que l'on ne réputait plus pour un péché le mariage entre chrétiens et infidèles. D'autre part, le même doute où le laissaient les paroles de saint Paul et le sentiment contraire des autres saints Pères, le poussaient à ne pas affirmer sans réserve la licéité de pareilles unions. C'est pourquoi, en présence des funestes conséquences de ces mariages, il enseigne qu'il faut employer tous les moyens pour les empêcher, afin de s'affranchir des perplexités d'une situation douteuse [3].

Ce sont surtout les inconvénients dangereux pour la partie chrétienne qui ont porté saint Augustin à répondre dans

1. *Ibid.*, 25, p. 378 : « Non enim tempore revelati testamenti novi in evangelio vel ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum Dominus prohibuerit fideles infidelibus jungi. »
2. *Ibid.* Cf. *De fide et oper.*, 19. *Ibid.*, p. 80.
3. *De fide et oper.*, 19. *Ibid.*, p. 81 : « Quae autem dubia omni modo conandum est, ne fiant tales conjunctiones. Quid enim opus est in tantum discrimen ambiguitatis caput mittere? »

une de ses lettres, qu'il ne pouvait pas accorder une chrétienne à un païen [1].

Il s'agit ici d'une jeune fille chrétienne, confiée à la protection de l'Eglise, qu'un certain Rusticus avait demandée en mariage pour son fils païen. Saint Augustin avait déjà écrit à l'évêque Benenatus à propos du mariage de cette jeune chrétienne, en lui disant qu'il fallait l'allier plutôt à une famille catholique [2]. Dans une autre lettre, il lui indique les raisons qui l'obligent à ne pas acquiescer aux désirs de Rusticus.

Tout d'abord la jeune fille, quoique très jeune encore, se proposait de garder la virginité. D'autre part, l'Eglise s'était chargée de lui accorder sa protection, ce qu'on ne saurait concilier avec le choix d'un fiancé païen. Enfin, il appartenait de droit aux parents de la promettre en mariage [3]. C'est pourquoi, en faisant allusion à ces trois raisons, saint Augustin répond au père du prétendant : « *Si enim tu, cum certissime noveris, etiamsi nostrae absolutae sit potestatis quamlibet puellam in conjugium tradere, tradi a nobis christianam nisi christiano non posse, nihil tamen mihi tale de filio tuo, quem adhuc paganum audio, promittere voluisti; quanto magis ego, propter illa quae in epistola memorati fratris mei* (*Benenati*) *legere poteris, quidquam de illius puellae conubio spondere non debeo, etiamsi quod dixi de filio tuo non tantum promissum tenerem, sed jam etiam factum esse gauderem* [4]*?* »

Il est aisé de comprendre que si le saint évêque ne pouvait pas promettre la jeune fille, eu égard aux raisons indiquées, il le pouvait moins encore dans ce cas, où le fiancé était un païen. En disant que Rusticus, quoique païen, devait certainement savoir — *cum certissime noveris* — qu'il n'était pas permis de donner une chrétienne à un infidèle,

1. *Epist. 255*, C. V., LVII, 4, p. 602.
2. *Epist. 253*, *Ibid.*, p. 601 : « ...sed potius cum domo catholica, cujus non solum nullam adversitatem, verum etiam fidele adjutorium habere possit Ecclesia ».
3. *Epist. 245*, *Ibid.*, p. 601.
4. *Epist. 255*, *Ibid.*, p. 602.

saint Augustin fait évidemment allusion à quelque coutume ou loi en vigueur, dont les païens avaient eux aussi connaissance.

La date de la lettre est inconnue; mais on sait qu'elle est postérieure à 411 [1]. Par conséquent, elle ne doit pas avoir été écrite bien longtemps avant le *De fide et operibus,* qui est de 413, ou le *De adulterinis conjugiis,* rédigé en 419. Cependant la réponse de saint Augustin disant qu'il ne pouvait pas promettre une chrétienne à un fiancé païen, ne s'oppose pas au texte du *De fide et operibus* affirmant que l'on ne réputait pas péché le mariage entre chrétiens et infidèles. Il ne faut pas oublier que, malgré la manière plutôt favorable dont on jugeait de tels mariages, la coutume de les contracter n'était pas universelle, et on s'efforçait de la supprimer.

D'ailleurs, si l'on excusait les simples fidèles de donner leurs filles à des païens, on ne tolérait pas qu'un évêque promît une pupille de son Eglise à un infidèle. Ce serait une conséquence très naturelle du canon XVI du concile d'Hippone défendant aux fils des clercs de se marier avec les païens et les hérétiques, et interdisant par conséquent aux prêtres et aux évêques de coopérer aux mariages de ce genre.

Ces raisons nous expliquent le passage de l'*Epistola* 255 : — « *tradi a nobis christianam nisi christiano non posse* »; où l'on ne trouvera, nous le répétons, aucune contradiction avec la doctrine du *De fide et operibus* et du *De adulterinis conjugiis*.

1. Cf. PORTALIÉ, dans le *Diction. de théol. cath.* de Vacant, art. *Augustin,* t. I, col. 2287.

CHAPITRE VIII

LE MARIAGE EN TANT QUE « SACRAMENTUM »

Saint Augustin désigne souvent le mariage par le nom de *sacramentum*. Ce prédicat a pour lui une haute valeur, et il s'applique à plusieurs reprises à en déterminer la signification.

La pensée du saint Docteur reste cependant parfois un peu voilée, parfois très obscure. Aussi les auteurs ne sont-ils pas unanimes dans leur interprétation, et on a même appuyé sur un seul texte de saint Augustin des affirmations contraires.

Cette question du *sacramentum* s'impose d'elle-même à quiconque étudie sérieusement les écrits de saint Augustin sur le mariage, car il y a des propriétés qui, selon le saint Docteur, ne sont conférées au mariage qu'en vertu du *sacramentum*. Il faut donc examiner la valeur que l'Evêque d'Hippone attribue à ce qualificatif pour bien préciser sa doctrine et pour constater jusqu'à quel point on peut y trouver les éléments constitutifs d'un sacrement.

Pour atteindre ce but, nous nous tiendrons toujours aux textes mêmes de saint Augustin, en relevant le sens des mots ou en les expliquant à l'aide du contexte.

ARTICLE PREMIER

Il y a un « sacramentum » dans le mariage.

Le « sacramentum » dans le mariage d'Adam et d'Eve; dans celui du peuple juif; dans le mariage païen; dans le mariage de saint Joseph et de la Sainte Vierge; dans le mariage chrétien.

Il est incontestable que saint Augustin attribue au mariage un caractère religieux qu'il appelle *sacramentum.*

Ce nom revient très souvent sous sa plume à propos de l'état conjugal. Ce serait une grossière méprise de dire que le saint d'Hippone n'a envisagé le mariage que comme une simple société naturelle ayant pour but la propagation du genre humain.

La qualité de *sacramentum* n'appartient pas exclusivement au mariage chrétien; saint Augustin en fait une propriété de tout mariage légitimement constitué.

Le mariage d'Adam et d'Eve était déjà un *sacramentum* au sujet duquel il a été dit avant le péché : « L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair [1]. » Le mariage chrétien participe lui-même au cachet sacramentel du mariage primitif [2].

1. *De nupt. et conc.*, I, 21, C. V., XLII, 2, p. 236 : « Respondebit etiam conubii sacramentum : de me ante peccatum dictum est in paradiso. : *relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una, quod magnum sacramentum dicit Apostolus in Christo et in Ecclesia...;* et certe *his tribus bonis* (proles, fides et sacramentum) perfecte se haberet bonitas nuptiarum, quibus etiam nunc bonae sunt nuptiae. »

2. *De bono conj.*, 15, C. V., XLI, 3, p. 209 : « Semel autem initum conubium in civitate Dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicujus eorum morte dissolvi. » — Il est difficile de déterminer en quoi consiste ce *sacramentum* du mariage chrétien par rapport au mariage d'Adam et d'Eve. Le texte est assez obscur; cependant l'indissolubilité semble y être indiquée comme une conséquence de la participation au *sacramentum* du mariage primitif. Peut-être ne faussera-t-on pas la pensée de

Les unions polygamiques du peuple d'Israël sont aussi un *sacramentum,* parce qu'elles se rapportent à l'union spirituelle du Christ avec l'Eglise et de Dieu avec les âmes [1].

Quant au mariage des païens, nous avons vu que saint Augustin ne le dépouille pas tout à fait du cachet sacramentel [2].

Il est certain que dans le *De bono conjugali* [3] il attribue le *sacramentum* seulement au mariage chrétien; mais il ne sera pas difficile de retrouver le motif de cette restriction.

Saint Augustin veut mettre en évidence l'indissolubilité absolue propre au mariage chrétien, dérivée du *sacramentum.* Puisque le mariage païen n'a pas la même indissolubilité, la raison sacramentelle ne doit pas non plus y avoir la même valeur.

Rien d'étonnant donc que saint Augustin passât sous silence le cachet sacramentel du mariage païen, alors qu'il se proposait d'en relever l'effet principal dans le mariage chrétien. Ce silence toutefois n'implique pas une négation, et le mariage païen pouvait rester dans la pensée du saint Docteur comme le symbole, ou le *sacramentum,* d'une chose sainte ou d'une vérité religieuse [4].

saint Augustin en disant que la raison sacramentelle rendant indissoluble le mariage d'Adam et d'Eve, est la base, elle aussi, de l'indissolubilité du mariage chrétien.

1. *De bono conj.*, 18, C. V., XLI, 3, p. 215.

2. Voir Ch. VI, art. 2, p. 128. — Saint Augustin ne nous dit rien sur la signification figurative du *sacramentum* dans le mariage des infidèles. Mais le texte auquel nous renvoyons le lecteur (*C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810) mentionne l'existence d'un *sacramentum,* en raison duquel aucun divorce n'est permis aux conjoints; — *aliquod sacramentum, ne divortium fiat vel ab ea conjuge quae non potest parere.* Aussi est-il aisé de prévoir que dans les mariages des païens comme dans celui des Israélites et dans le mariage chrétien, quoique plus parfaitement dans ce dernier, le *sacramentum* est la figure de l'union mystique entre le Christ et l'Eglise, ce symbolisme étant, selon saint Augustin, la raison de l'indissolubilité du lien conjugal.

3. C. 7 et 24, C. V., XLI, 3, p. 197 et 227.

4. Quoique par une explication différente, Estius interprète les textes où saint Augustin semble exclure le *sacramentum* du mariage des païens, en parvenant, exclusion faite de petites nuances, à la même conclusion que nous venons de mentionner. Estius écrit : « Nam is (Augustinus) firmitati conjugii quae est apud fideles, manifeste apponit

D'ailleurs, le *De bono conjugali,* écrit vers 401, a pu subir une modification dans le texte que nous avons cité du *Contra Julianum Pelagianum,* écrit en 421[1].

Saint Augustin est plus explicite à propos du mariage de saint Joseph avec la Sainte Vierge Marie[2]. Il n'y manque aucun des trois biens du mariage. Joseph et Marie étaient de vrais époux à cause de la parole qu'ils s'étaient donnée mutuellement; — « *conjux vocatur ex prima fide desponsationis* », — Marie est devenue mère par l'œuvre du Saint-Esprit. Sa divine maternité la rendit supérieure à son époux, mais elle lui resta toujours égale sous le rapport de la fidélité; — « *quia etiam fecunda sine viro prole dispar, fide compar* ». C'est en raison de cette fidélité qu'ils ont mérité tous les deux que Jésus-Christ fût appelé leur fils[3]. Ainsi dans la personne de Jésus se trouve le premier bien de leur mariage, *proles;* dans la loyauté qu'ils se sont toujours gardée, *fides;* dans l'absence de tout divorce ou séparation, *sacramentum*[4].

repudium ac dissolutionem conjugiorum gentilium, quam eorum matrimonia permittebant, non autem lex divina. Unde sicut lege divina indissolubilia erant infidelium conjugia — quod eo loco (*De bono conj.*, C. 7). Augustinus non disputat, tametsi satis insinuet, — ita et rationem sacramenti continebant. Quam solutionem colligere licet ex cap. 8, 18 et 24 ejusdem libri *De bono conj.*, atque etiam ex loco allegato (C. 7) *De fide et operibus*. Cum enim gentiles duo bona conjugii agnoscerent ac latis legibus retinerent, prolem et fidem conjugalem; tertium bonum, id est, sacramentum uti non agnoscebant, ita effectus ejus, id est, nexum conjugii indissolubilem non retinebant; cum alioqui ipso jure divino revera indissolubilia essent etiam illorum conjugia, ideoque eodem jure divortium respuerunt etiam ob causam fornicationis, ut in iis quoque locum habeat illud Augustini : sacramentum quia nullum divortium, tametsi non pari gradu cum conjugiis fidelium. » (*Com. in IVum Sent.* dist. 26, § 6, p. 67. *Parisiis*, 1638).

1. Liv. V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810.

2. Saint Augustin revient souvent à l'affirmation que Joseph et Marie étaient unis par un vrai mariage, malgré le vœu de virginité de la Sainte Vierge et l'absence de tout acte conjugal entre les deux saints époux. — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 224; *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810; *De consensu Evangelistarum*, II, I, *P. L.*, XXXIV, col. 1071; *Sermo 51*, 16-29, *P. L.*, XXXVIII, col. 342-350.

3. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 224 : « Propter quod fidele conjugium parentes Christi vocari ambo meruerunt et non solum illa mater, verum etiam ille pater ejus sicut conjux matris ejus, utrumque mente, non carne. »

4. *Ibid.*, p. 225 : « Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in

C'est cependant au mariage chrétien de la Nouvelle Loi que saint Augustin se rapporte ordinairement quand il applique à l'union matrimoniale le prédicat de *sacramentum*. Il l'invoque pour expliquer la rigueur de l'indissolubilité que la doctrine évangélique attribue au lien conjugal. Si le mariage n'est pas le signe mystérieux d'une chose supérieure, et un *sacramentum* dont le sceau ineffaçable ne peut être violé par les hommes, on ne comprend pas pourquoi il est défendu aux époux de se séparer dans le cas d'un mariage stérile pour se chercher d'autres conjoints [1].

Sans aucun doute, le mariage chrétien a ce cachet sacramentel que l'on recommande aux fidèles de l'Evangile de respecter, en évitant toute sorte de divorce ou de séparation, hors le cas d'adultère, afin de ne pas attirer sur eux le châtiment dont ils se rendraient dignes [2].

Le même *sacramentum* impose aux chrétiens d'observer scrupuleusement la loi de l'unité conjugale exigée d'ailleurs par le lien du mariage naturel, et leur interdit strictement de livrer leur propre épouse à la passion d'un autre homme [3].

Enfin, la réponse du Christ lui-même aux Pharisiens (Math., XIX, 6), — *quod Deus conjunxit homo non separet* [4], — et l'exhortation de saint Paul (Eph., V, 25), — *viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam,* — sont des preuves irréfutables de l'existence d'un *sacramentum* dans le mariage [5].

illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum, fidem quia nullum adulterium, sacramentum quia nullum divortium. »

1. *De bono conj.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 187.

2. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 222 : « Quoniam sane non tantum fecunditas, cujus fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cujus vinculum est fides, verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis ; ...hujus procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent, nec liceat excepta causa fornicationis a conjuge conjugem dirimi. »

3. *De fide et oper.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 46 : « ...maxime in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, hoc est, in ecclesia, ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere. »

4. *De pecc. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 197.

5. *De nupt. et conc.*, I, 10, *Ibid.*, p. 222.

Cette doctrine de saint Augustin qui nous indique le mariage, à toutes les époques, comme un *sacramentum,* nous apprend aussi que, selon le saint Docteur, cette propriété de l'union conjugale devient plus estimable par sa signification et plus féconde par ses effets dans le mariage chrétien que dans celui des anciens Israélites ou des peuples infidèles [1].

Nous commençons donc à entrevoir que ce *sacramentum* apporte au mariage un caractère religieux, dont les effets réels placent l'institution conjugale au-dessus de la perfection qu'elle réclame en tant que contrat naturel.

ARTICLE II

Signification littérale du mot « sacramentum ».

Signification d'un caractère mystérieux indéterminé; de « signe » ou « symbole »; de « lien indissoluble »; de « sceau » ou « cachet ». — Idée religieuse et surnaturelle attachée au mot « sacramentum ».

Avant d'expliquer la signification symbolique du *sacramentum* du mariage et l'efficacité de ce symbolisme, il ne sera pas inutile de bien fixer le sens littéral que ce mot a trouvé sous la plume de saint Augustin à propos du mariage.

Cette étude nous aidera à saisir l'idée doctrinale qu'il représente, et à découvrir le mal-fondé de la conclusion qu'on a parfois déduite du simple usage que saint Augustin a fait de ce mot [2].

1. Nous renvoyons le lecteur aux textes cités au chap. VI, art. 2, p. 125-132, surtout : *C. Jul.,* V, 12, *P. L.,* XLIV, col. 810; *De fide et oper.,* 7, C. V., XLI, 3, p. 46; *De nupt. et conc.,* I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223; *De bono conj.,* 24, C. V., XLI, 3, p. 226; *Ibid.,* 15, p. 209.

2. Estius, par exemple, conclut de ce simple usage à la sacramentalité, au sens strict, du mariage : « Quod ad Augustinum attinet, is sacramenti nomen attribuit matrimonio plurimis locis, ut in lib. *De bono conjugali...* Non solet autem Augustinus ita frequenter et ordinario

Nous grouperons les textes selon la différence des sens; mais nous devons faire remarquer que nous n'en donnerons pas dans ce paragraphe une liste complète, le sens de ce mot ne se distinguant dans certains textes que par de petites nuances.

a) Saint Augustin donne au mot *sacramentum* le sens d'une propriété, ou d'un caractère mystérieux du mariage, qu'il désigne sans autre spécification par l'expression *sacramentum nuptiarum*. Il l'indique, lorsqu'il énumère les trois biens du mariage : *proles, fides, sacramentum* [1].

b) Quelquefois, il l'emploie dans le sens de figure, signe ou symbole : « *Sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis* (*V. Testamenti*) *significavit futuram multitudinem Deo subjectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subjectam Deo futuram in una coelesti civitate* [2]. »

Nous estimons que l'on doit trouver le même sens dans le texte suivant : « *Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit*

vocare sacramentum, nisi quod propriam sacramenti rationem habeat. Quae ratio consistit in gratia sanctificante. » (*Comm. in IVum. Sent.*, dist. 26, § 7.)

1. *De pecc. orig.*, 37, C. V., XLII, 2, p. 200 : « Nec attendunt illud esse nuptiarum bonum, unde gloriantur nuptiae, id est proles, fides, sacramentum. »

2. *De bono conj.*, 18, C. V., XLI, 3, p. 215. — BELLARMIN (*Disputationes de controversiis christinae fidei*, t. 2, « de matrimonio », C. II, col. 1233. — Ingolstadii, 1588), écrit : « S. Augustinus dupliciter accipit nomen Sacramenti, cum de matrimonio agitur. *Uno* modo pro sacro, et indissolubili vinculo, quod tamen aliquando non tam sacramentum, quam rem sacramenti vocat, ut lib. I *De nuptiis et concup.*, C. 10. *Alio* modo sacramentum accipit pro signo sacrae conjunctionis. *Priore* modo dicit sacramentum magnum esse in Christo et in Ecclesia, minimum autem in hominibus conjugatis... *Posteriore* modo accipit Augustinus Sacramentum lib. *De bono conjugali* C. 18 ubi dicit : « Sacramentum singularum nuptiarum significare subjectionem unius Ecclesiae ad unum Deum; et etiam lib. I *De Nuptiis et conc.*, C. 10, ubi apertissime dicit Sacramentum nuptiarum commendari fidelibus conjugatis ab Apostolo, ad Ephesios. » — En effet, saint Augustin interprète le *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam* de saint Paul comme une conséquence du symbolisme du mariage par rapport à l'union du Christ avec l'Eglise : « quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis — unde dicit Apostolus : Viri, diligite uxores vestras », etc.

ad nuptias (Canae Galilaeae), ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum[1]. »

c) Avec la signification de *lien indissoluble* : « *Sacramentum vero, quod nec separati et adulterati amittunt, conjuges concorditer casteque custodiant*[2]. » Ce texte exprime déjà nettement le sens de *sacramentum* que nous traduisons par *lien indissoluble.*

Cette signification devient encore plus claire dans la raison explicative que saint Augustin donne, à la suite, de sa recommandation aux conjoints : « car ce *sacramentum* est le seul des trois biens qui maintient par un droit de religion le mariage même stérile, lorsque les époux ont perdu tout espoir d'avoir des enfants[3] ».

Ailleurs saint Augustin écrit : « *Omne itaque bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum, fidem quia nullum adulterium, sacramentum quia nullum divortium*[4]. »

Il est évident que le mot *sacramentum* pourrait être remplacé dans ce texte par *vinculum insolubile,* si cette expression renfermait la nuance de caractère religieux rappelant la cause de l'indissolubilité. Il faut ajouter que le sens de *sacramentum* comprend ici, non seulement le lien indissoluble du mariage, mais encore la cohabitation des époux. On peut le conclure du *nullum divortium,* et de ce que saint Augustin présente ici le mariage de saint Joseph et de la Sainte Vierge comme le modèle le plus parfait du mariage chrétien, l'union de ces deux saints époux se basant exclusivement sur l'amour spirituel.

Un peu plus loin il écrit à l'égard du mariage: « *Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una, quod magnum sacramentum dicit Apos-*

1. *In Joan. Evang.*, IX, 2, *P. L.*, XXXV, col. 1459.
2. *De nupt. et conc.*, I, 17, C. V., XLII, 2, p. 231.
3. Il faut se rappeler que saint Augustin ne voit pas pourquoi le mariage, considéré comme simple contrat naturel, sera indissoluble, lorsque la stérilité d'un des époux rend impossible la génération. Cf. ch. VI, art. 2, p. 126.
4. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 225.

tolus in Christo et in Ecclesia. Quod ergo est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusdam viris atque uxoribus minimum, sed tamen conjunctionis inseparabilis sacramentum [1]. »

Le lien indissoluble est encore ici le sens du mot *sacramentum* [2], lien que saint Augustin appelle *minimum* chez les conjoints en comparaison du lien *magnum* unissant le Christ à l'Eglise, parce que, selon le saint Docteur, le Christ et l'Eglise restent éternellement unis, tandis qu'un époux devient libre par la mort de l'autre [3].

Le sens de *lien indissoluble* est celui que saint Augustin traduit le plus souvent par le mot *sacramentum*.

Nous signalons encore les textes suivants, où ce même sens n'a pas besoin d'être relevé par des explications : « *Hoc autem* (*bonum nuptiarum*) *tripartitum est : fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum conjugale cum altera vel altero concumbatur; in prole ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento, ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjungatur* [3]. » Ce texte est la répétition de celui-ci écrit quelques années plus tôt :

1. *Ibid.*, 21, p. 236.
2. Cf. BELLARMIN, *loc. cit.*
3. Bellarmin explique le *minimum* et le *magnum* par la différence de dignité existant entre les hommes et Jésus-Christ : « Dicit (Augustinus) sacramentur magnum esse in Christo et in Ecclesia, minimum autem in hominibus conjugatis; quia nimirum singuli quique fideles conjugati minimi sunt respectu Christi et Ecclesiae » (*loc. cit.*). Cette interprétation nous semble un peu déplacée. Le sens du texte augustinien pourrait se rendre ainsi : il y a entre le Christ et l'Eglise et entre l'homme et la femme mariés le *sacramentum* (lien) d'une union inséparable, *sacramentum* qui chez le Christ et l'Eglise est grand, petit chez l'homme et la femme. Si saint Augustin appelle ce *sacramentum* indissoluble (*conjunctionis inseparabilis*) aussi bien dans le Christ que dans l'homme, quoique *grand* dans le premier et *petit* dans le second, la raison en est, comme nous venons de le dire, que le lien entre le Christ et l'Eglise est indissoluble éternellement, entre l'homme et la femme il ne l'est que pour la vie. C'est ce que le saint Docteur nous apprend dans le même livre (*De nupt. et conc.*, I, 10, p. 222) : « Hujus procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati *quamdiu vivunt* inseparabiliter perseverent, nec liceat excepta causa fornicationis a conjuge conjugem dirimi. Hoc enim custoditur in Christo et Ecclesia, ut vivens cum vivente *in aeternum* nullo divortio separetur. »
4. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, I, p. 275.

« *Habeant conjugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant..., quia tori fidem invicem servant, quia sacramentum conubii non violant* [1]. »

Dans un autre endroit, où saint Augustin revendique pour le mariage les trois biens qui lui appartiennent, il est encore plus clair. Pour bien spécifier ce que l'Apôtre blâme dans le mariage, il dit : « *Non enim de conjugio, quod copulatur liberorum procreandorum causa et fide pudicitiae conjugalis et indissolubili, quamdiu ambo vivunt; matrimonii sacramento, quae omnia bona sunt, sed de illo immodico carnis usu, qui in infirmitate conjugum agnoscitur et interventu boni nuptialis ignoscitur, ait Apostolus : secundum veniam dico, non secundum imperium* [2]. » L'expression « *indissolubili, quamdiu ambo vivunt, matrimonii sacramento* » est saisissante. Elle est le meilleur commentaire que l'on puisse donner aux autres textes parallèles.

Au livre *De peccato originali* [3] on trouve le mot *sacramentum* suivi d'une phrase du même sens : « *Bonum ergo sunt nuptiae in omnibus quae sunt propria nuptiarum. Haec autem tria sunt : generandi ordinatio, fides pudicitiae, conubii sacramentum. Propter ordinationem generandi scriptum est : volo juniores nubere, filios procreare, matres familias esse; ...propter conubii sacramentum : quod Deus conjunxit, homo non separet* (Math., XIX, 6). » Le texte de saint Mathieu, cité par saint Augustin pour expliquer le *sacramentum* du mariage, rend clair le sens de ce mot, que nous traduisons encore ici par *lien indissoluble*.

d) La signification de *sacramentum* nous semble différente dans le texte suivant : « *Quod* (*vinculum conjugale*) *nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicujus rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam,*

1. *De sancta virg.*, 12, C. V., XLI, 3, p. 244.
2. *De bono vid.*, 4, *Ibid.*, p. 309.
3. Chap. XXXIV, C. V., XLI, 2, p. 197.

siquidem interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis, ita ut sibi conjuges sint, etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum repudium copulati, vel illa viro vel ille mulieri [1]. »

Saint Augustin vient de constater que l'Evangile impose au mariage la loi de l'indissolubilité absolue, alors même que les mariés n'ont plus l'espoir d'avoir des enfants. Il s'étonne de la rigueur de cette loi, puisque si on laissait à un homme la liberté de quitter sa femme stérile et d'en épouser une autre, il pourrait atteindre un des grands biens et le but du mariage. Cependant cette liberté ne lui est point permise. La raison en est donnée dans le texte que nous avons transcrit : — « si le *lien conjugal* n'est pas renforcé par le *sacramentum* d'une chose supérieure à la condition mortelle des hommes, on ne comprend pas comment il puisse établir une union si strictement indissoluble ».

Remarquons que saint Augustin fait appel à un *sacramentum* pour trouver la cause de l'indissolubilité absolue. Ce *sacramentum* adhère au *vinculum conjugale;* il n'est pas, par conséquent, ce *vinculum,* mais quelque chose de plus. Il restera toujours ineffaçable, intact, « *id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret* »; par conséquent, il n'est pas un simple *signum* ou *symbolum,* car on ne dit pas qu'un symbole demeure intact, ineffaçable. Cependant il est le *sacramentum* d'une chose supérieure, adhérent, uni au *vinculum conjugale* pour le raffermir; nous croyons donc que l'on ne peut traduire ce *sacramentum* que par *sigillum,* sceau, cachet.

On peut se demander quelle est cette chose plus grande — *alicujus rei maioris* — dont le lien conjugal porte un *sacramentum,* et si saint Augustin n'a pas pensé ici à la grâce sanctifiante.

Nous ne le croyons pas. L'effet du *sacramentum* se borne ici, comme dans tous les textes parallèles, exclusivement à l'indissolubilité, — effet qui ne peut jamais être détruit, malgré les efforts des conjoints pour s'en dégager. La « *res*

1. *De bono conj.,* 7, C. V., XLI, 3, p. 197.

maior » est, dans la pensée de saint Augustin, l'union du Christ avec l'Eglise et de Dieu avec les âmes, comme nous le verrons plus loin.

Nous avons mentionné les différences du sens littéral du mot *sacramentum* appliqué par saint Augustin au mariage. On pourrait encore relever quelques petites nuances, en d'autres textes.

Il convient de remarquer qu'en dépit de toutes ces diverses significations littérales, il reste toujours un sens fondamental, unique, attaché à *sacramentum,* qui empêchait saint Augustin de remplacer ce mot par un autre. Ce sens est le rapport du mariage vis-à-vis de l'union spirituelle entre le Christ et l'Eglise.

Que *sacramentum* signifie *symbole, lien indissoluble,* ou *sceau,* il est toujours une propriété d'ordre surnaturel imprimant au mariage un caractère mystérieux et religieux, qui devient remarquable surtout dans le mariage chrétien, et dont les effets dépassent ceux que la société conjugale peut renfermer dans sa propre nature de contrat naturel. Malgré cette idée mystérieuse fondamentale, que le *sacramentum* nous révèle dans tous les textes de saint Augustin, le simple emploi de ce mot ne nous permet pas de conclure que le saint Docteur ait considéré le mariage comme un sacrament au sens strict et théologique, les effets qu'il en fait dériver se rapportant ordinairement à l'indissolubilité ou à l'unité conjugales.

L'opinion contraire d'Estius, signalée au commencement de ce paragraphe, et partagée par d'autres auteurs, a été d'ailleurs rejetée par plusieurs théologiens.

Vasquez a bien pénétré dans la pensée de saint Augustin en disant que celui-ci n'a jamais appelé le mariage un *sacramentum* au sens rigoureux [1].

Mausbach a aussi reconnu que le mot *sacramentum* em-

1. *Commentaria ac disputationes in 3am partem Sancti Thomae,* t. IV, tr. de sacramento matrimonii, disp. II, c. 5. Lugduni, 1631 : « Arbitror tamen ipsum (Augustinum) matrimonium in sensu, de quo disputamus, nusquam sacramentum appellasse. »

ployé par le saint d'Hippone « désigne ordinairement l'indissolubilité du lien conjugal [1] ».

Pourrat est plus résolu lorsqu'il écrit : « C'est le lien matrimonial indissoluble que saint Augustin appelle *sacramentum,* parce qu'il est la figure, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise [2]. » Tixeront est à peu près du même avis dans ce passage : « Le mot de *sacrement* revient souvent sous sa plume à propos du mariage, mais presque toujours pour désigner l'indissolubilité, ou plutôt, le caractère d'indissolubilité de l'union des époux, indissolubilité à laquelle ils se sont implicitement engagés [3]. »

Portalié enfin trouve dans la doctrine de saint Augustin la notion de la sacramentalité, au sens strict, du mariage, « mais, qu'on le remarque, — ajoute-t-il, — la preuve n'est point pour nous dans l'appellation de sacrement [4] ».

Il faut donc entrer plus à fond dans la pensée de saint Augustin pour saisir l'idée qu'il s'est formée de ce caractère religieux du mariage, qu'il appelle *sacramentum.*

ARTICLE III

Valeur doctrinale du « sacramentum » dans le mariage.

Quelle idée saint Augustin s'est-il formée de ce *sacramentum?* L'a-t-il pris au sens strict que nous lui attachons aujourd'hui à la suite des canons du Concile de Trente? « Il est difficile de répondre », — dit Tixeront [5]. Nous ne méconnaissons pas cette difficulté provenant, en partie des textes mêmes de saint Augustin, et en partie de la diver-

1. *Die Ethik des hl. Augustinus,* t. I, p. 323 : « Wo die drei Güter der Ehe aufgezaehlt werden, bezeichnet Sakrament regelmaessig die Unaufloeslichkeit des Ehebundes. »
2. *La théologie sacramentaire,* p. 59. Paris, 1910.
3. *Histoire des dogmes,* t. II, p. 428.
4. *Dictionn. de théol. catholique,* de Vacant, art. *Saint Augustin,* t. I, col. 2431. — C'est encore la signification d'engagement indissoluble que L. Godefroy attribue au mot *sacramentum* dans les textes de saint Augustin. (*Dictionnaire de Théologie,* VACANT-MANGENOT-AMANN, art. *Mariage,* col. 2107, 2108.) — L. C. C.
5. *Loc. cit.,* p. 429.

gence d'interprétation qu'ils ont trouvée chez les théologiens des siècles postérieurs.

Nous venons de dire qu'il ne faut pas se laisser prendre à l'équivoque du mot *sacramentum*, car saint Augustin emploie ce mot en un sens très large, et lui donne, même en parlant du mariage, des significations différentes.

Mais nous savons que les sacrements de la Loi Nouvelle sont des signes sensibles qui confèrent la grâce par eux-mêmes, et qui ont été institués spécialement par Jésus-Christ. Cette définition comprend comme éléments essentiels : *a*) un *signe sensible* signifiant par la détermination de la formule sacramentelle une chose invisible et sainte; *b*) *institué* par Jésus-Christ; *c*) qui *produit* le don sanctifiant signifié, c'est-à-dire la grâce. Toute la question est pour nous d'analyser les textes de saint Augustin sur le mariage et de voir si on y trouve ces éléments constitutifs du sacrement proprement dit [1].

§ 1.

Le mariage signe d'une chose sacrée.

Nous venons de voir que l'évêque d'Hippone considère le mariage précisément comme une figure, un symbole ou un signe. Bien que la signification en soit différente *quoad modum* au temps de l'Ancien et du Nouveau Testament, elle est cependant toujours la même *quoad objectum*.

1. Puisque la définition, que nous déduisons des canons du Concile de Trente, fixe l'essence de la notion de sacrement et la fin d'un développement doctrinal, l'auteur s'en est servi comme de terme de comparaison pour marquer la position historique de la doctrine augustinienne à propos du sacrement du mariage. On étudie de plus en plus les dogmes chez les Pères, mais — « dans ce travail de recherche, — écrit L. Godefroy, — il y a deux écueils également à craindre : le premier est de laisser perdre les moindres parcelles de vérité, parcelles d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares; le second serait de prêter aux Pères nos pensées et d'interpréter leurs expressions forcément imprécises d'après ce que nous apprennent les définitions de l'Eglise. Ce qui importe, c'est de savoir ce qu'ils ont pensé ». (*Diction. de théologie*, VACANT-MANGENOT-AMANN, art. *Mariage*, col. 2101.) C'est aussi ce que le P. Alves Pereira a cherché chez saint Augustin. La critique dira s'il a évité les deux écueils. — L. C. C.

Adam et Eve étaient la figure du Christ et de l'Eglise. La Genèse dit à propos d'Adam : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule chair. » L'Apôtre, dit saint Augustin, commente ce passage en ajoutant : « C'est un grand sacrement; je dis en Jésus-Christ et en l'Eglise. »

Ainsi, ce qui s'est accompli historiquement dans Adam désigne prophétiquement le Christ : « *quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum* ». Celui-ci a quitté son père, comme il le dit lui-même (Joan., XVI, 28) : « Je suis sorti de mon père et je suis venu dans le monde »; il l'a quitté en apparaissant aux hommes dans la nature humaine. Jésus-Christ a quitté sa mère, c'est-à-dire le culte ancien et charnel de la Synagogue, qui était sa mère selon la chair par la race de David, et il s'est uni à son épouse l'Eglise, pour être avec elle une seule chair. Le Christ est la tête de l'Eglise, et l'Eglise est son corps. De même qu'Eve fut tirée du côté d'Adam endormi, de même l'Eglise est née du côté de Jésus endormi du sommeil de sa passion [1].

Le mariage de l'ancien peuple d'Israël avait un symbolisme en rapport avec l'incarnation du Fils de Dieu et son union mystique avec les âmes. La génération chez le peuple élu était l'image de ce qui devait arriver plus tard et se rapportait à la réalisation des événements annoncés par les prophètes.

Il était permis à un homme d'avoir plusieurs femmes, comme plusieurs âmes peuvent être soumises à un seul Dieu [2]. La pluralité des femmes des anciens Israélites figurait la pluralité de nos églises qui devaient un jour s'élever parmi toutes les nations de la terre et se soumettre à Jésus-Christ comme à un seul époux. A l'égard de l'union de Dieu avec les âmes, le mariage contracté avec plusieurs femmes était, dans les temps anciens, une figure de la multitude des

1. *De gen. contra Manichaeos*, II, 24, *P. L.*, XXXIV, col. 215; *In Joan. evang.*, IX, 10, *P. L.*, XXXV, col. 1463.
2. *De bono conj.*, 17, C. V., XLI, 3, p. 213.

fidèles qui, dans toutes les contrées, devaient plus tard se soumettre à Dieu [1].

Mais, puisque beaucoup d'âmes ne formeront, après ce pèlerinage terrestre, qu'une seule cité dont tous les habitants seront intimement unis avec Dieu, le *sacramentum* du mariage actuel est réduit à un seul homme et à une seule femme. Ce *sacramentum* du mariage monogamique symbolise notre unité future soumise à Dieu dans une seule et même cité céleste et figure l'unité de tous les peuples soumise à un seul homme qui est Jésus-Christ [2].

Cette conception du mariage comme une figure ou un signe revient fréquemment à la pensée et sous la plume de notre Saint.

Cependant il convient de remarquer que le signe *sensible* requis pour l'essence d'un sacrement est l'élément matériel employé dans le rite sacramentel. Il appartient au *sacramentum in fieri* [3].

Or saint Augustin ne considère jamais le contrat conjugal, le mariage *in fieri,* comme un signe, mais bien le mariage *in facto esse,* c'est-à-dire l'état de fait qui en résulte pour les époux. C'est la société conjugale établie par le contrat de l'homme et de la femme qui devient une figure de l'alliance entre le Christ et l'Eglise [4].

1. *Ibid.,* 18, p. 214 : « ...plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo... ; sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subjectam in terrenis omnibus gentibus ».
2. *Ibid.*
3. L'opinion de quelques auteurs anciens considérant le mariage *in facto esse* comme un sacrement permanent à l'instar de l'Eucharistie n'a pas trouvé de partisans. Le sacrement du mariage, ainsi considéré, ne pourrait guère se comprendre que comme un sacrement improprement dit, dans ce sens que la société conjugale résultant du contrat est une figure de la société spirituelle entre le Christ et l'Eglise, ou que le lien indissoluble du mariage est un symbole de cette même union mystique. En comprenant de cette façon le sacrement permanent du mariage, on pourra se réclamer à bon droit de l'autorité de saint Augustin.
4. TIXERONT, *Histoire des dogmes,* t. II, p. 429 : « Ce qu'il a en vue généralement, en parlant du mariage, n'est pas le contrat lui-même, le mariage *in fieri,* mais bien l'état conjugal qui en résulte pour les époux. » TIXERONT conclut de cette remarque qu'il est difficile de trouver chez saint Augustin la notion du sacrement du mariage au sens plus étroit. — PONTIUS (*De sacramento matrimonii,* l. I, c. II, p. 17, Venetiis,

En outre, le signe matériel des sacrements ne signifie une chose spirituelle et sainte que par la détermination de la formule sacramentelle.

Ce point de la doctrine générale des sacrements admis à l'unanimité par les théologiens se trouve établi avec une précision remarquable dans les écrits de saint Augustin au sujet du baptême et de l'Eucharistie [1]. Le sacrement est constitué par l'union de l'*elementum* avec le *verbum* — l'objet matériel et la formule [2].

Mais nulle part le saint Docteur ne fait mention de la formule du contrat conjugal comme d'un élément constitutif du *sacramentum* du mariage. Il oublie complètement tout le rituel de la célébration du contrat, y compris le consentement des époux et la bénédiction du prêtre, lorsqu'il appelle le mariage un *sacramentum* et qu'il détermine la signification que celui-ci renferme, ou les conséquences qui en dérivent pour les conjoints. L'*elementum* et le *verbum*, qu'il a si nettement précisés pour le baptême et l'Eucharistie, demeurent sous silence dans l'analyse, assez détaillée pourtant, du *sacramentum* du mariage [3].

1756), en partant de cette remarque est parvenu plus résolument à la même conclusion : « *Praeterea vinculum matrimonii, quod in facto esse remanet, sive quod est effectus conjugalis contractus, sacramentum etiam appellari consuevit..., id est, mysterium rei abditae et occultae. Significat enim vinculum illud relictum ex Christi etiam institutione conjunctionem indissolubilem Christi cum tota Ecclesia per sacramentum fidei. Atque de hac significatione, quae convenit vinculo matrimonii in facto esse, Augustinum accipio multis in locis lib. de bono conjugali,* c. VII, c. XV, c. XVIII, c. XXIV, *et lib. de fide et operibus,* c. VII *et lib. I de nuptiis et concupiscentia,* c. X, *et aliis ubi conjunctionem Christi cum Ecclesia matrimonio significari dicit, hoc est, vinculo relicto ex contractu conjugali..., atque ideo dixi his Augustini testimoniis nequaquam probari matrimonium esse sacramentum, stricte sumpto nomine sacramenti.* » — Voir encore dans le même sens : CAYRÉ, *Précis de Patrologie,* Liv. II, 2e Partie, ch. XVII, p. 692, Paris, 1927. — L. C. C.

1. Cf. POURRAT, *loc. cit.*, p. 54 et suiv., TIXERONT, *loc. cit.*, t. II, p. 398.

2. *In Joan. Evang.*, tr. LXXX, 3, *P. L.*, XXXV, col. 1840 : « Quare non ait (Christus) : *mundi estis propter baptismum quo loti estis,* sed ait : *propter verbum quod locutus sum vobis,* nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quod est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. »

3. POURRAT, *loc. cit.*, p. 59 : « La célèbre distinction du *sacramentum* et de la *virtus sacramenti* n'est pas appliquée nettement au mariage et

On sera assez attentif pour remarquer notre distinction entre la terminologie elle-même et les bases doctrinales de cette terminologie.

Personne ne s'attend à trouver dans saint Augustin les expressions : mariage *in fieri* et *in facto esse*, ou *materia et forma sacramenti*, comme des détails d'une analyse du *sacramentum* du mariage aussi minutieuse que celle qu'ont faite les théologiens du moyen âge. Mais on aimerait à trouver dans les écrits du saint Docteur, plus ou moins nettement conçues, les idées que l'on a exprimées plus tard par ces formules, puisqu'elles s'y trouvent si précises au sujet d'autres sacrements.

Nous ajoutons cependant que l'on pourra se contenter du symbolisme du mariage, tel que nous venons de l'expliquer, pour trouver dans la doctrine de l'évêque d'Hippone le premier élément d'un sacrement proprement dit.

Si saint Augustin, en effet, fait dériver ce caractère religieux de la société conjugale d'un acte ou d'une parole de Jésus-Christ élevant le mariage à la dignité de sacrement, et si, d'autre part, il attribue à ce symbolisme la vertu de conférer la grâce sanctifiante, il sera permis de sous-entendre cette grâce dans la *res significata* par le *sacramentum* du mariage, malgré le silence absolu des textes à ce sujet. On étendrait aussi le symbolisme du mariage *in facto esse* au mariage *in fieri*, celui-là étant le résultat de celui-ci.

§ 2.

L'institution du « sacramentum » du mariage par Jésus-Christ.

Il est hors de doute, nous l'avons vu [1], que le mariage est, pour saint Augustin, une société établie directement par Dieu, une institution d'origine divine.

à l'ordination. Ce que le saint docteur considère directement, c'est l'effet de l'union matrimoniale et de l'ordination, le lien et le caractère; il ne songe pas à faire la théorie de la composition du signe sacramentel qui constitue ces deux sacrements. »

1. Chap. II, art. I, p. 26-32.

Mais cette affirmation, souvent répétée par le saint Docteur, ne se rapporte qu'au mariage en tant que société naturelle.

Au sujet du mariage comme sacrement, on ne trouvera aucun texte où saint Augustin affirme clairement cette institution divine par Jésus-Christ.

Il y a cependant un texte qu'il faut examiner, et sur lequel on a basé des affirmations assez différentes : « *Quod Dominus invitatus venit ad nuptias* (*Canae*), *etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus* (I Tim., IV, 3), *prohibentes nubere et dicentes quod malum essent nuptiae et quod diabolus eas fecisset; cum idem Dominus dicat in Evangelio interrogatus utrum liceat homini dimittere uxorem suam ex quacunque causa, non licere excepta causa fornicationis. In qua responsione, si meministis, hoc ait : quod Deus conjunxit homo non separet* (Math., XIX, 3-6). *Et qui bene eruditi sunt in fide catholica, noverunt quod Deus fecerit nuptias, et sicut conjunctio a Deo, ita divortium a diabolo sit. Sed propterea in causa fornicationis licet uxorem dimittere, quia ipsa esse uxor prior noluit, quae fidem conjugalem marito non servavit. Nec illae quae virginitatem Deo vovent, quamquam ampliorem gradum honoris et sanctitatis in Ecclesia teneant, sine nuptiis sunt; nam et ipsae pertinent ad nuptias cum tota Ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus. Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum, quia et illarum nuptiarum* (*Canae*) *sponsus personam Domini figurabat, cui dictum est : servasti vinum bonum usque adhuc. Bonum vinum Christus servavit usque adhuc, id est, Evangelium suum* [1]. »

1. *In Joan. Evang.*, tr. IX, 2, *P. L.*, XXXV, col. 1458. Nous rendons le texte tout entier, au lieu d'en citer seulement la dernière partie, comme on a coutume de le faire. La pensée de saint Augustin devient ainsi plus saisissable, et on ne risque pas de s'y méprendre, comme il arrive aisément en oubliant le contexte. De Smedt écrit justement à propos de l'usage de certains textes célèbres de saint Augustin cités à l'appui du

Quelques auteurs concluent de ce texte que saint Augustin affirme l'institution du sacrement du mariage par le Christ lui-même.

Il est utile de remarquer d'avance que d'autres textes augustiniens sur le *sacramentum* du mariage ont eu plus de vogue que celui-ci. Les grands Maîtres de la Scolastique ne le citent pas pour démontrer l'origine divine du sacrement du mariage; les théologiens des XVIe et XVIIe siècles, à peu d'exceptions près, l'oublient; grand nombre d'auteurs modernes aiment à s'en passer, ou le mentionnent avec des réserves.

Estius y voit Jésus-Christ bénissant le mariage et ouvrant les trésors de sa grâce; cependant pour Estius la valeur du texte n'est pas dans le « *ostenderetur sacramentum nuptiarum* », mais dans le « *conjugalis castitas firmaretur* [1] ».

Tournely adopte cette même interprétation pour prouver l'institution du sacrement du mariage aux noces de Cana [2].

Billuart reprend les deux membres du texte pour démontrer par la tradition la thèse de Tournely [3].

Portalié, alléguant le même texte, affirme que l'un des deux caractères attribués par saint Augustin au mariage, et qui en « font un vrai sacrement au sens moderne du

sacrement, au sens strict, du mariage : « Un témoignage isolé de tout ce qui l'entoure dans l'écrit de son auteur, paraîtra souvent tout à fait décisif, tandis que lorsqu'on lit cet écrit lui-même, la confiance dans la valeur de l'argument qu'on en tirait, baisse beaucoup et peut-être même s'évanouit entièrement. » (*Principes de la critique historique,* p. III, Liége, 1883.)

1. *In 4um sent.,* dist. 26, § 7. Estius trouve la même doctrine affirmée par saint Augustin dans le texte suivant : « *Ecce inter coetera Filius virginis venit ad nuptias, qui cum apud Patrem esset, instituit nuptias.* » (*Sermo 123,* c. 2, *P. L.,* XXXVIII, col. 684). Il n'est nullement question ici du sacrement du mariage. Saint Augustin répète ce qu'il a dit maintes fois : — le mariage a été institué par Dieu.

2. *Praelectiones theolog. de sacram. matrimonii,* q. 2, a. 2, p. 64. Parisiis, 1730.

3. *Summa S. Thomae sive cursus theologicus,* tr. *de matr.* dissert. I, art. 3, p. 94. Lugduni, 1839. D'autres théologiens sont du même avis à l'égard du texte en discussion; PESCH, *Praelectiones dogm. de sacramentis,* II, p. 351. Friburgi (i. Br.), 1909; SCHEEBEN, *Dogmatik,* v. 4, par. 3, p. 780. Freiburg (i. Br.), 1903; TEPE, *Institutiones theologicae,* v. 4, p. 616. Parisiis, 1896; MAZZELLA (Horatius), *Praelectiones scholastico-dogmaticae,* v. 4, p. 491. Romae, 1910.

mot », est « l'institution par Jésus-Christ même de ce symbolisme admirable de son union avec l'Eglise [1]. »

D'autres auteurs sont plus réservés. Rosset écrit qu'aucun témoignage des saints Pères ne nous permet de conclure que le sacrement proprement dit du mariage ait été institué par Jésus-Christ à Cana. Il trouve de l'imprécision justement dans le texte de saint Augustin [2].

En effet, ce serait, semble-t-il, exagérer la valeur du texte que d'y voir affirmée l'institution du sacrement du mariage, tel que nous le comprenons aujourd'hui.

Le texte, il faut l'avouer, est obscur, et peut-être se prête-t-il à plus d'une interprétation; mais on n'en saura porter aucune avec justesse si on isole, comme on l'a fait souvent, la partie principale du texte de ce qui la précède et de ce qui la suit. Nous dirons même que le texte tout entier exige la lecture des traités VIIIe et IXe. Ces deux traités, ou plutôt ces deux sermons (car ce sont des allocutions faites au peuple) forment un seul exposé doctrinal sur la présence de Jésus-Christ aux noces de Cana. Leur réunion nous fait connaître le plan de saint Augustin et le caractère d'interprétation au sens mystique de cette étude sur le chapitre II, 1-2 de l'évangile de saint Jean.

« Ce n'est point sans dessein, écrit saint Augustin, que Jésus assiste aux noces. En dehors du miracle (le changement de l'eau en vin), il y a dans le fait même, qui en fut l'occasion, un mystère caché [3]. »

« Le Seigneur invité aux noces se rend à cette invitation. Rien de surprenant qu'il vienne à cette maison assister à

1. *Dictionnaire de Théologie cathol.* de VACANT, art. *Augustin*, t. I, col. 2431.

2. *De sacramento matrimonii*, t. I, p. 62. S. Joannis Maurianae (Sabaudiae), 1895 : « *Tamen non sat expressa sunt (testimonia Patrum), ut inde inferatur, ibi agi de sacramento pressius sumpto. Ex ipsis utique concluditur jure, Christum preparasse animos ad futuram sacramenti institutionem, sed illam factam fuisse in Cana Galilaeae non sat perspicere ostendunt. Sane, ut coeteros omittam, S. Augustinus ibi loquitur non solum de nuptiis viri et mulieris in matrimonio, sed etiam de nuptiis virginum cum Christo.* »

3. *In Joan. Evang.*, tr. VIII, 3, *P. L.*, XXXV, col. 1451 : « Excepto miraculo, aliquid in ipso facto mysterii et sacramenti latet. »

des noces, lui qui est venu dans le monde pour en célébrer. Si ce n'est, en effet, un motif de sa venue sur la terre, il n'a point d'épouse ici-bas; et que signifient alors ces paroles de saint Paul (II Cor., xi, 2) : « Je vous ai fiancé à cet unique époux, le Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge pure »? Le Sauveur a donc ici-bas une épouse qu'il a rachetée de son sang, et à laquelle il a donné l'Esprit Saint comme gage de son amour. Cette épouse est la nature humaine que le Verbe s'est unie. Le sein de la Vierge Marie a été comme le lit nuptial où Jésus-Christ est devenu le chef de l'Eglise, et d'où il est sorti comme un époux pour se rendre à l'invitation d'assister aux noces [1].

C'est donc Jésus-Christ, le chaste époux de l'Eglise vierge, qui va assister aux noces de Cana pour y opérer un de ses miracles. Mais puisque les actions du Rédempteur n'ont pas seulement pour but d'exciter nos cœurs par ce qu'elles ont de miraculeux, mais encore de les instruire sur la doctrine de la foi, il faut examiner quel est le sens mystérieux des différentes circonstances du miracle de Cana [2]; il faut dévoiler la vérité cachée dans les six cruches à deux ou trois mesures, dans l'eau changée en vin, dans le maître d'hôtel (architriclinus), dans l'époux, dans la présence de la mère de Jésus, et dans les noces elles-mêmes [3].

Tous ces personnages et toutes ces choses sont devenus, par la présence de Jésus-Christ, le symbole d'une vérité mystique ou d'un fait religieux. L'explication de ce symbolisme est le sujet de tout le sermon ou traité IX, que saint Augus-

1. *Ibid.*, 4, vol. 1452 : « Quid mirum si in illam domum ad nuptias venit, qui in hunc mundum ad nuptias venit?... Habet ergo hic sponsam quam redemit sanguine suo et cui pignus dedit Spiritum Sanctum... Verbum enim sponsus et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei et idem filius hominis; ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus ejus, inde processit tanquam sponsus de thalamo suo...; de thalamo processit velut sponsus et invitatus venit ad nuptias. »

2. *Ibid.*, tr. IX, 1. col. 1458 : « Scrutari nos oportet quid sibi velint illa omnia, id est, quid significent. »

3. *Ibid.*, tr. VIII, 13, col. 1458 : « quid sibi velint hydriae, quid aqua in vinum conversa, quid architriclinus, quid sponsus, quid mater Jesu in mysterio, quid ipsae nuptiae ».

tin prononça après le traité précédent [1]. Mais avant d'aborder ses divers points, le saint Docteur veut nous apprendre ce que signifie la présence même de Jésus, quelle vérité doctrinale ou pratique s'y trouve cachée. C'est le contenu du texte en discussion.

Dans ce passage, il y a une thèse suivie de quelques arguments et une conclusion. C'est un tout logique qu'il ne faut pas retrancher.

La thèse est énoncée en tête : « En se rendant aux noces, le Seigneur a voulu confirmer par sa présence, indépendamment de toute signification mystique, cette vérité : qu'il est l'auteur du mariage. »

Saint Augustin n'oublie pas le mystère caché dans la présence réelle de Jésus-Christ ; « *etiam excepta mystica significatione* ».

Il ne dit pas que le Christ a institué à Cana le sacrement du mariage, mais qu'il a *confirmé* que le mariage est une institution de Dieu. Nous savons d'autre part que, selon saint Augustin, la société conjugale a été établie par Dieu avant la chute originelle [2].

L'institution divine du mariage est une affirmation implicite de la moralité de cet état de vie. En confirmant qu'il est l'auteur du mariage, le Christ a-t-il confirmé encore la moralité du mariage [3]. C'est la conclusion déduite immédia-

1. L'eau avant d'être changée en vin figure les prophéties de l'Ancien Testament interprétées sans la lumière qui permet d'y voir Jésus-Christ comme objet de tous les oracles. Sans y entrevoir le Messie, ces oracles sont insipides comme l'eau. Par contre interprétées à l'aide de l'esprit qui les apporte au Sauveur, les prophéties sont pleines de goût, enivrent l'âme et l'élèvent au-dessus de la terre; alors elles sont figurées par le vin. (Tr. IX, 3-5, col. 1459). Les six cruches symbolisaient les six époques comptées dès Adam jusqu'à la fin du monde pendant lesquelles Dieu n'a cessé de parler par les Prophètes. Jésus-Christ a commandé de remplir les six cruches, parce qu'il remplit aussi ces six époques. (*Ibid.*, 6, col. 1461). Les deux ou trois mesures de chacune des cruches (*capiebant metretas binas vel ternas*) figurent le mystère de la Très Sainte Trinité. En disant trois mesures, on exprime clairement les trois divines personnes; en disant seulement deux mesures, on sous-entend le Saint-Esprit qui est inséparable du Père et du Fils (*Ibid.*, 7-8), etc.

2. V. chap. II, art. I, p. 26-31.

3. V. chap. II, art. 2, p. 32-38, où se trouve un autre texte de saint Augustin qui rappelle la présence de Jésus-Christ aux noces précisément comme une preuve de l'honnêteté naturelle du mariage.

tement par saint Augustin contre les Manichéens, qui interdisaient le mariage et le considéraient une chose criminelle; « *prohibentes nubere et dicentes quod malum essent nuptiae et quod diabolus eas fecisset* [1]. »

Le saint Docteur prouve en passant, par deux arguments, cette honnêteté naturelle déduite de l'institution divine, confirmée par la présence du Christ aux noces.

Le premier argument est pris de saint Mathieu (XIX, 6-9), où le Sauveur dit, à propos du mariage : *Quod Deus conjunxit, homo non separet,* et *Quicunque dimisit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur.* Jésus-Christ impose aux époux de rester dans leur état conjugal; il est donc évident que le mariage est honnête, car Dieu ne peut pas commander une chose mauvaise [2]. S'il est permis de renvoyer sa femme pour cause de fornication, c'est parce qu'elle a renoncé la première à son titre d'épouse en violant la foi conjugale à l'égard de son mari : « *Quia ipsa esse uxor prior noluit, quam fidem conjugalem marito non servavit* ».

Saint Augustin semble reconnaître qu'il est superflu d'insister sur la preuve de l'honnêteté du mariage, car, ajoute-t-il, ceux qui sont bien instruits dans la foi catholique savent que Dieu est l'auteur des noces, et que c'est Dieu qui unit les époux, comme c'est le démon qui les sépare.

Néanmoins il renforce sa thèse par un nouvel argument original, fort, décisif, d'autant plus frappant qu'inattendu des auditeurs : l'état conjugal est tellement moral, que même les vierges consacrées à Dieu, bien qu'elles aient dans l'Eglise, par cela même, un degré plus élevé d'honneur et de sainteté, ne sont pas sans être mariées, car elles font partie avec toute l'Eglise de ces noces spirituelles où l'époux est le Christ : « *nam et ipsae pertinent ad nuptias cum tota Ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus* ».

1. Saint Augustin ne désigne pas ici ces détracteurs du mariage. Mais on sait que les disciples de Manès étaient ses adversaires dans la controverse sur l'honnêteté de l'état conjugal. Cf. chap. II, art. 2, p. 32-40.

2. Cet argument se trouve aussi dans le *De bono conj.*, 3, C. V., XLI, 3, p. 190.

La force de l'argument peut s'exprimer ainsi : l'état de virginité consacrée à Dieu, quoique réputé dans l'Eglise plus honorable et plus saint que le mariage, est lui aussi un état conjugal, un mariage spirituel des vierges avec le Christ; par conséquent, si l'état conjugal est honnête au point de ne pas flétrir l'honneur de ceux qui sont au premier rang, à plus forte raison il l'est pour ne pas noircir la dignité de ceux qui occupent une place inférieure.

Il est aisé d'entrevoir au fond de cette comparaison l'idée de symbolisme du mariage en rapport avec l'union du Christ et de l'Eglise, idée que, nous le savons, saint Augustin se rappelle fréquemment [1].

Et saint Augustin d'en conclure : « *Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum; quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat, cui dictum est : « Servasti vinum bonum usque adhuc. » Bonum enim vinum Christus servavit usque adhuc, id est, Evangelium suum.* »

Cette conclusion, dont la substance est exprimée par « *Ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum* », est intimement liée à ce qui la précède : « *Ac per hoc ergo* », et trouve une raison explicative dans le « *quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat* », etc. Il faut donc en rechercher le sens à l'aide de ces deux traits d'union.

« *Ac per hoc ergo* » nous rappelle que le Christ qui vient aux noces est l'époux immaculé dans son union spirituelle avec l'Eglise vierge [2].

1. Nous ne voulons pas dire que l'argument de saint Augustin repose sur ce symbolisme, que le mariage est un état de vie moral parce qu'il est le symbole d'une chose sainte. On sait que l'évêque d'Hippone a pris des faits abominables, voire même des crimes honteux de l'Ancien Testament, comme des symboles de grands mystères. L'idée de symbolisme est suggérée par l'appel même aux noces spirituelles que saint Augustin aime à mentionner comme le prototype du mariage.

2. Dans le traité précédent (VIIIe) saint Augustin revient à plusieurs reprises sur cette virginité de l'Eglise — l'épouse bien-aimée de Jésus-Christ. Le Verbe incarné a versé son sang pour son épouse, et il exige

« *Quia et illarum nuptiarum* », etc., nous apprend que l'époux de Cana est la figure du Christ.

Une conclusion s'impose, savoir qu'il y a un rapport de symbolisme entre le mariage et les noces mystiques de Jésus avec l'Eglise[1]. C'est le *sacramentum nuptiarum* que le Christ dévoile et fait reconnaître en venant aux noces.

D'autre part, puisque le fiancé de Cana figure Jésus dans ses relations virginales avec l'Eglise, il faut qu'il agisse en conséquence de ce symbolisme dans ses rapports avec son épouse, c'est-à-dire qu'il respecte encore pour ce motif la vertu de la chasteté conjugale.

Ces deux conclusions, saint Augustin les déduit de la présence même de Jésus-Christ aux noces afin que la loi de la chasteté conjugale fût plus scrupuleusement observée, et que l'on reconnût que le mariage est un symbole de son union spirituelle avec l'Eglise[2].

Peut-être ne s'éloignerait-on pas de la pensée de saint Augustin, si l'on voyait dans le « conjugalis castitas firmaretur » une conséquence du « sacramentum nuptiarum », puisque le *sacramentum* est bien la cause d'où le saint Docteur fait dériver des conséquences pratiques pour le mariage[3].

Nous ne prétendons pas que notre interprétation soit la seule possible, le texte présentant des multiples difficultés;

d'elle, en retour, l'intégrité de la foi et le lys de la virginité (Cf. n. 4, 7, 8).

1. La conclusion devrait évidemment se borner au mariage de Cana. Mais il est incontestable que saint Augustin l'étend et l'applique au mariage en général, au même sens qu'il voit dans la présence de Jésus-Christ la confirmation de l'institution divine et de l'honnêteté de l'union conjugale en tant qu'un état de vie.

2. On pourrait se demander comment saint Augustin peut tirer cette conclusion du simple fait de la présence de Jésus-Christ, le récit évangélique ne rapportant aucune parole du Sauveur sur ce sujet aux noces. La doctrine de l'évêque d'Hippone n'est ici que l'écho de la tradition des premiers siècles envisageant la présence de Jésus aux noces de Cana comme un fait d'une haute valeur pour la doctrine du sacrement du mariage. Cependant notre tâche n'étant pas de justifier les opinions de saint Augustin, nous nous bornons à préciser le sens de ses affirmations en suivant ses principes et le développement logique de sa pensée.

3. V. chap. IV, art. 3, p. 74; chap. V, art. 1, p. 100; chap. VI, art. 2, p. 125.

mais nous croyons qu'il ne sera pas facile de dégager logiquement du contexte une interprétation qui s'écarte substantiellement de la nôtre.

Aussi sera-t-il peut-être un peu hasardé de voir dans ce texte l'affirmation que Jésus-Christ a institué à Cana le sacrement proprement dit du mariage, car le *conjugalis castitas firmaretur* ne nous suggère pas l'idée de collation de la grâce sanctifiante, et le mot *sacramentum* ne peut être traduit dans ce passage que par « symbole » ou « signe ».

Cette signification est justifiée par le contexte et clairement indiquée par le verbe *ostenderetur,* qui semble avoir été choisi à dessein [1].

Il est toujours utile de remarquer l'idée que saint Augustin se forme de ce symbolisme du mariage, idée que l'on ne pourra jamais confondre avec la notion d'une simple figure.

Le symbolisme du mariage, d'après saint Augustin, est un caractère religieux d'ordre surnaturel qui précise et renforce les propriétés fondamentales du mariage naturel, et impose, conséquemment, aux époux une exactitude à l'égard de certains devoirs qu'on ne saurait exiger d'eux au seul nom du contrat conjugal.

Ce caractère religieux, étant inséparable du mariage, en devient lui aussi une propriété et l'élève pour ainsi dire à l'ordre surnaturel.

Il est donc évident que, pour saint Augustin, Jésus-Christ a voulu montrer par sa présence aux noces l'existence de ce symbolisme aux effets positifs.

1. Quelques auteurs découvrent une valeur spéciale dans la manière dont saint Augustin emploie ici le mot *sacramentum,* car, semblent-ils dire, aucune explication ne l'accompagne qui permette de le comprendre autrement qu'au sens d'un sacrement proprement dit. PERRONE (*De matrimonio christiano,* t. I, p. 17. Romae, 1858), dit que saint Augustin dans ce texte appelle le mariage *pressa significatione « sacramentum »*. Müllendorf (*Ueber den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament,* art. dans *Zeitschrift fur katholische Theologie,* a. 1878, p. 648), fait sien l'avis de Perrone, en disant que saint Augustin est un de ceux qui, « *nennen die Ehe schlechtin Sakrament.* » Nous ne trouvons pas que l'expression *sacramentum nuptiarum* soit tellement isolée dans le texte en discussion, que l'on ne puisse pas en fixer la vraie signification.

Ce n'est pas à dire que ce symbolisme a été institué à Cana, puisque le mariage l'avait dès le commencement, mais que le Christ l'a reconnu et l'a fait reconnaître.

Cependant, au point de vue dogmatique, cela revient au même. Que Jésus-Christ ait institué un *elementum* comme une figure ou un signe d'une chose spirituelle, ou qu'il en ait adopté un ayant d'avance cette signification, son action est, dans les deux cas, déterminante et personnelle.

Mais le texte que nous venons d'étudier, ne touchant qu'au premier élément requis pour l'essence d'un sacrement, le « signum rei sacrae », nous croyons devoir conclure simplement avec Pourrat que, selon saint Augustin, le Sauveur a dévoilé par sa présence aux noces le *sacramentum* du mariage consistant dans le symbole de son union avec l'Eglise [1].

§ 3.

Le « sacramentum » du mariage et la collation de la grâce.

Le dernier et principal élément des sacrements de la Nouvelle Loi est la collation de la grâce sanctifiante *ex opere operato.*

Saint Augustin attribue-t-il cette efficacité au *sacramentum* du mariage?

La réponse est connue de tous ceux qui ont lu une fois les écrits de saint Augustin.

Tixeront l'a formulée en disant : « Notre Auteur n'a parlé nulle part d'une façon un peu explicite du don spirituel, de la grâce liée au contrat matrimonial chrétien [2]. »

Pourrat écrit que ce fut la tradition postérieure qui précisa l'efficacité sacramentelle du symbole divin du mariage et montra qu'il est saint au point d'être lui-même une source de sainteté [3]. Quant à saint Augustin, ajoute le même auteur, « il ne l'a pas considéré comme une source propre-

1. *La théologie sacramentaire,* p. 295.
2. *Histoire des dogmes,* t. II, p. 429.
3. *Loc. cit.,* p. 295.

ment dite de grâce, comme un sacrement au sens moderne de ce mot[1] ».

En effet, malgré le nombre considérable de textes où saint Augustin développe sa doctrine, y compris l'efficacité du *sacramentum* du mariage, aucun ne nous rappelle directement le don de la grâce conféré aux époux.

Il semble qu'à toutes les époques les interprètes ont été de cet avis, car aucun, croyons-nous, n'a entrepris de relever de quelque texte augustinien cette affirmation *directe*.

Müllendorf a essayé de trouver les motifs du silence des Pères à l'égard du sacrement du mariage. L'un de ces motifs est pour lui l'attitude des hérétiques dans leurs attaques contre la doctrine chrétienne du mariage.

La question, dit Müllendorf, roulait sur l'*état* de mariage, jamais sur le *contrat* conjugal. Le mariage, en tant que société établie, consistant essentiellement dans le lien indissoluble, et celui-ci ne pouvant pas être considéré comme un sacrement au sens strict, les Pères n'avaient aucun motif pour aborder la question de la sacramentalité proprement dite du mariage[2].

En outre, les écrivains des premiers siècles avaient à plaider la loi de l'indissolubilité, qui dérive de l'institution du mariage en tant que société établie par Dieu, non pas en

1. *Ibid.*, p. 139. — Hahn, après avoir étudié les textes de saint Augustin, a émis l'opinion qu'à l'époque de l'évêque d'Hippone le *sacramentum* du mariage était réputé, non pas un moyen de pardonner les péchés et de conférer la grâce divine, mais seulement une alliance mystérieuse et indissoluble, et comme telle, un symbole de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Il écrit : « Was endlich die Ehe betrifft, so kann zwar nicht zweifelhaft sein, dass dieselbe in dieser Periode bereits vielfach als Sakrament bezeichnet wurde, doch geschah diess auch jetzt noch in ganz anderem Sinne, als in welchem die bisher besprochenen Sakramente so bennant wurden, nicht als Mittel der Sundenvergebung und Ertheilung der goettlichen Gnade, sondern lediglich, sofern dieselbe eine geheimnissvolle und unaufloesliche Verbindung und als solche Bild der zwischen Christus und der Kirche bestehenden Gemeischaft sei. » (*Die Lehre von den Sakramenten*, p. 100). Hahn tire cette conclusion précisément des textes les plus frappants de saint Augustin : *De fide et oper.*, 10, C. V., XLI, 3, p. 46; *De bono conj.*, 7, 15, 18 et 24, *Ibid.*, p. 196-197, 209, 214 et 226; *De nupt. et conc.*, l. 10, C. V., XLII, 2, p. 222.

2. *Ueber den patristischen Beweiss für die Ehe als Sakrament, loc. cit.*, p. 637.

tant que sacrement au sens rigoureux institué par Jésus-Christ. Ils se plaisaient à éclairer les chrétiens sur le lien ineffaçable par lequel le mariage devient un symbole de l'union du Christ avec l'Eglise, un *sacramentum,* une *res sacra,* qui établit une relation entre la société conjugale et la société céleste, la première ayant pour but de préparer les membres de la seconde. Ce caractère mystérieux était l'objet de l'enseignement des auteurs anciens, qui jugeaient moins nécessaire de s'occuper de la grâce sanctifiante conférée par le sacrement. Ils déclarent maintes fois, ajoute Müllendorf, que la grâce est accordée dans le mariage; et des instructions plus précises étaient faites aux fiancés avant leurs noces. Il n'y avait aucune raison spéciale pour insister dans la prédication sur la vertu accordée au contrat conjugal de conférer la grâce [1].

Enfin, même contre les hérétiques, comme les Gnostiques, les Manichéens, etc..., tenant le mariage pour une immoralité, la réponse des Pères se bornant à la doctrine du sacrement au sens plus large, était aussi efficace, ou plus encore, que si elle touchait la question de la sacramentalité proprement dite [2].

En ce qui concerne l'attitude de saint Augustin, nous ne pouvons pas reconnaître à l'argumentation du savant au-

1. *Ibid.,* p. 639-640 : « Dagegen fanden die hl. Vaeter es nicht für so nothwendig zu erklaeren, dass denjenigen, welchen im Stande der Gnade dieses Sakrament empfangen, Gnade verliehen werde durch denselben Akt, durch welchen sie das Ehebündniss eingehen; sie sagen oft genug, dass die Gnade in der Ehe verliehen wird, und naehere Erklaerungen waren nur denen erspriesslich welche diesen Stand antreten sollten, und wurden daher für den betreffenden mündlichen Unterricht aufbewahrt. Dass der aeussere Akt selbst, wodurch die Contrahenten sich gegenseitig verpflichten (das Zeichen des Contraktes), auch, wie bei jedem der andern eigentlichen Sakramente, Ursache der innern Gnade sei, das mag allerdings, wie klar es uns auch heute nach langjaehriger Entwicklung der Offenbarungslehre einleuchtet, nicht von jeher in der allgemeinen *praedicatio explicita* ausgedrückt gewesen sein, und es lag in den ersten Jahrhunderten nicht der geringste Grund vor, darauf Gewicht zu legen, waehrend wir es heute nicht genug betonen koennen. »

2. *Ibid.,* p. 641. — L. Godefroy, dans l'art. *Mariage* du *Dictionnaire de Théologie catholique,* Vacant-Mangenot-Amann, col. 2114, donne de l'attitude des Pères une explication au fond semblable à celle de Müllendorf. — L. C. C.

teur toute la valeur que plusieurs théologiens semblent y découvrir [1].

Il est hors de doute que les adversaires de saint Augustin — les Manichéens et les Pélagiens — envisageaient, dans leurs débats, le mariage en tant qu'un état de vie [2]. Mais si l'on considère la méthode de réfutation suivie par l'évêque d'Hippone, il semble qu'une place y devrait être réservée à cette affirmation que le mariage est une source de grâce sanctifiante instituée par Jésus-Christ.

Cette affirmation, on espérerait la trouver surtout dans la controverse contre les Manichéens. Ceux-ci réputaient le mariage une institution du diable et un foyer de fornication. Saint Augustin prit la défense de l'honnêteté du mariage sur la base des trois biens, *proles, fides, sacramentum*. Ce dernier bien, d'ordre surnaturel, est expliqué par lui à l'aide de textes inspirés qu'il présente à la lecture des hérétiques eux-mêmes.

Par le *sacramentum*, le mariage est devenu un symbole de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, et ce symbolisme impose aux conjoints des devoirs rigoureux auxquels ils ne peuvent jamais se soustraire. Or, si l'état conjugal est respectable parce que Dieu l'a institué et qu'il est un *sacramentum* au sens plus large, ne l'est-il pas plus encore parce que Jésus-Christ l'a sanctifié à son origine même, en élevant à la dignité d'une source de grâce l'engagement dont cet état de vie est le résultat?

Il nous semble inutile d'insister. La doctrine de la grâce du sacrement renforcerait l'argumentation du saint Docteur [3].

1. Par exemple, PESCH, *Praelectiones dogmaticae*. t. VII, p. 353. Freiburg (i. Br.), 1909; POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, p. 657, Paderborn, 1912.

2. V. chap. II, art. 2, p. 32-40, chap. III, art. 4, p. 56-65.

3. SCHOUPPE (*Elementia theol. dogm.*, t. II, p. 342, ed. 18) explique le silence des Pères par l'incrédulité des hérétiques qui n'admettaient pas l'existence du sacrement du mariage. Il nous semble que si l'existence et la nature de ce sacrement étaient inaccessibles à la mentalité des hérétiques, à plus forte raison le devrait être la doctrine du *sacramentum* consistant dans un symbolisme religieux, et toute la méthode d'interprétation mystique des Ecritures adoptée par saint Augustin contre ses

D'ailleurs, l'Evêque d'Hippone n'avait pas seulement à réfuter les erreurs manichéennes ou pélagiennes; la doctrine du mariage est expliquée surtout dans les livres écrits pour les fidèles, dans des lettres adressées à des chrétiens fervents, et dans des sermons prêchés au peuple catholique.

Dans ces écrits nombreux et variés, saint Augustin ne se borne pas à la question de l'indissolubilité; il étudie, on l'aura remarqué dans le cours de notre travail, les autres questions fondamentales du mariage; il y revient en plus de trente de ses ouvrages produits dans le laps de quarante longues années.

On a cherché par des voies indirectes la conclusion que les textes augustiniens n'énoncent pas d'une façon tant soit peu explicite.

Portalié s'appuie sur la théorie générale augustinienne des sacrements. « Saint Augustin, écrit-il, attribue au mariage deux caractères qui en font un vrai sacrement au sens moderne du mot : *a*) l'institution par Jésus-Christ même de ce symbolisme admirable de son union avec l'église; *b*) la grâce est conférée en vertu de cette institution sacramentelle. C'est la conséquence de la grande théorie augustinienne que tout sacrement du Nouveau Testament confère la grâce qu'il signifie. Or, cette signification est ici un fait d'une importance singulière, elle est la source de sainteté pour le mariage chrétien et l'élève au-dessus de tout mariage naturel : « *quod autem ad populum Dei spectat, etiam in sanctitate sacramenti* [1]. »

La théorie générale augustinienne des sacrements ne peut certainement pas servir de base à l'interprétation de la doctrine de saint Augustin sur les effets sanctifiants du mariage. Il faut que saint Augustin lui-même en fasse l'application pour qu'il nous soit permis de fixer le nombre de rites religieux, qu'il considère comme de vrais sacrements du Nouveau Testament. On sait que saint Augustin a deux

adversaires. Le *De genesi contra Manichaeos* et les livres *Contra Faustum* sont des exemples typiques de cette interprétation.

1. *Dictionnaire de théol. cathol.*, art. *Augustin*, t. I, col. 2431.

conceptions du sacrement essentiellement différentes, — celle du sacrement simple signe, et celle du sacrement signe auquel est lié un don ou un effet objectif [1]. Dans cette dernière conception, il faut encore distinguer les sacrements auxquels saint Augustin attribue la vertu de produire la grâce sanctifiante, des sacrements dont il ne signale que d'autres effets.

Le sel bénit que les catéchumènes recevaient en Afrique [2], l'oraison dominicale [3], l'arbre de vie du paradis terrestre [4], les douze sièges des Apôtres [5], sont pour saint Augustin des sacrements, — simples signes qui nous rappellent des choses spirituelles. Le baptême et l'eucharistie sont des sacrements, — des signes institués par Jésus-Christ et signifiant la grâce sanctifiante qu'ils confèrent.

Le mariage est aussi un sacrement, — un signe dévoilé par Jésus-Christ, signifiant l'union de celui-ci avec son Eglise et dont l'effet principal est l'indissolubilité matrimoniale. Le mariage n'est donc pas un signe vide, dépourvu de toute efficacité, comme le sel des catéchumènes, l'oraison dominicale, etc. Confère-t-il la grâce?

Portalié a bien reconnu que la présence de Jésus-Christ aux noces de Cana n'a pas pour saint Augustin la valeur d'une institution du mariage comme symbole *de la grâce sanctifiante,* mais comme figure de *l'union du Christ avec l'Eglise.* Aussi ajoute-t-il que « cette signification est un fait d'une importance singulière et la source de sainteté pour le mariage chrétien ».

Nous examinerons à la fin de ce chapitre le texte cité par Portalié, où saint Augustin parle de la *sanctitas sacramenti* du mariage. En faisant dériver la collation de la grâce de la haute valeur du symbolisme du mariage, Portalié s'inspire de l'interprétation de Schanz.

1. Cf. Pourrat, *loc. cit.*, p. 21.
2. *De catech. rudibus*, 26, *P. L.*, XL, col. 344; *De pecc. mer. et remis.*, II, 26, C. V., LX, 1, p. 113.
3. *Sermo* 228, 3, *P. L.*, XXXVIII, col. 1102.
4. *De civ. Dei*, XIII, 20, C. V., XL, 1, p. 646.
5. *In ps.* LXXXVI, 4, *P. L.*, XXXVII, col. 1104.

Celui-ci base son argument sur l'essence même du *sacramentum* du mariage, sur la *res sacramenti,* qui pour saint Augustin consiste dans l'indissolubilité : Si l'essence du sacrement — écrit Schanz — consiste dans l'indissolubilité, alors même que le mariage est stérile par impuissance ou par continence des époux, il faut faire appel, non à une grâce commune, mais à une grâce spéciale analogue à la grâce de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Le mariage est un signe de la grâce; la *res sacramenti,* c'est-à-dire l'indissolubilité, doit être, par conséquent, l'effet de cette grâce qui rend le lien conjugal durable à la vie. En outre, puisque l'indissolubilité, le sacrement, n'existe que dans l'Eglise, il faut conclure que le mariage chrétien est muni d'une grâce spéciale [1].

La conclusion de cet argument s'appuie sur des considérations auxquelles les textes de saint Augustin ne se prêtent pas.

Le mariage chrétien est bien, selon l'Evêque d'Hippone, la figure de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. C'est là le *sacramentum nuptiarum,* dont l'effet, ou *res sacramenti,* est l'indissolubilité. Cette propriété du mariage avec toute son étendue dérive, selon saint Augustin, de l'indissolubilité de l'alliance du Christ avec l'Eglise; cela veut dire que le mariage chrétien est indissoluble du vivant des époux, parce que l'union, qu'il symbolise, est aussi indissoluble ; « *hoc enim custoditur in Christo et Ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur* [2] ».

Schanz ne comprend pas la rigueur de cette indissolubi-

1. *Die Lehre von den hl. Sakramenten,* p. 730 : « Diese Unanfloeschlichkeit bezeichnet Augustinus geradezu als *res sacramenti.* Wenn aber das wesen des Sakraments selbst bei unfruchbaren und enthaltsamen Ehen in der unaufloeschlichen Verbindung besteht, so kann nicht bloss ganz im allgemeinen an irgend eine Gnade, sondern es muss an eine der Gnade der Verbindung des Haptes Christus mit der Kirche analoge specielle Gnade, an eine besondere Gnade des Sakraments gedacht werden. Die Ehe ist ein *signum,* ein Zeichen der Gnade; die *res sacramenti,* das Bezeichnete, muss die Wirkung der Gnade sein, welche di Kraft des unaufloeslichen *consortium totius vitae* verleiht. Nur in der Kirche ist die Unaufloeslichkeit der Ehe, das Sakrament, daher muss in ihr die Ehe mit einer besondern Gnade ausgestattet sein. »

2. *De nupt. et conc.,* I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223.

lité sans une grâce spéciale qui l'accompagne, grâce analogue à celle de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Cependant, si cette union mystique peut être considérée en quelque sorte comme une grâce — (nous l'appellerions plutôt un moyen par lequel la grâce est communiquée aux membres de Jésus-Christ), — cela ne vient pas de la raison de son indissolubilité. Ainsi, quoique le *sacramentum* du mariage figure cette union en tant qu'elle est indissoluble, on ne peut pas conclure qu'il produit une grâce sanctifiante.

Schanz ajoute, comme une conclusion des textes de saint Augustin, que le mariage est un signe de la grâce.

Cette affirmation, on ne la trouve nulle part dans l'œuvre augustinienne; mais Schanz prend ici l'union du Christ avec l'Eglise pour la grâce signifiée par le mariage [1].

C'est trop étendre le sens de grâce, dont les sacrements du Nouveau Testament sont le signe sensible.

L'union de Jésus-Christ avec l'Eglise est un fait religieux et surnaturel, dont le mariage est un symbole; cette alliance, ce mariage mystique, est établi sur les lois de l'indissolubilité, de l'unité et de l'amour. Ces trois lois du prototype du mariage doivent se reproduire autant que possible, selon saint Augustin, dans la société de l'homme et de la femme. Voilà en raccourci la doctrine du saint Docteur.

Il nous faut encore examiner les bases d'argumentation établies par quelques auteurs des XVIe et XVIIe siècles et adoptées par grand nombre de théologiens modernes.

On a trouvé la doctrine de la grâce du sacrement dans quelques passages, où saint Augustin parle de la sainteté du mariage chrétien, le distingue du mariage païen par le « sacramentum » et ses effets, et le compare au baptême et à l'ordre.

Nous étudierons au paragraphe suivant les textes d'où ces conclusions dérivent, et jetterons un regard sur l'atti-

1. C'est la doctrine de Müllendorf (*loc. cit.*, p. 643-645). SCHANZ trouve chez saint Augustin ce que Müllendorf reprend de l'ensemble de tous les textes des Pères.

tude que l'ensemble des théologiens ont gardée vis-à-vis de la doctrine augustinienne sur le *sacramentum* du mariage.

§ 4.

La doctrine de saint Augustin sur le « sacramentum » du mariage interprétée par les autres auteurs.

La tradition n'a pas été toujours d'accord sur la conclusion à déduire de la doctrine augustinienne du *sacramentum* du mariage.

La diversité des textes, la multiplicité d'idées, obscures parfois, qu'ils renferment, et les caractères du mariage, surtout du mariage chrétien, provenant du *sacramentum,* sont les causes principales de ce désaccord entre les interprètes du grand Docteur.

Les divergences sont remarquables à partir du XVIe siècle. Nous croyons même que l'on n'en trouvera pas avant cette époque.

L'interprétation que nous avons donnée aux textes de saint Augustin dans les paragraphes précédents a été suggérée par les textes eux-mêmes et par l'étude d'ensemble de la doctrine augustinienne.

Elle s'écarte parfois de l'avis de maints commentateurs. Mais il ne faut pas s'y méprendre au point de la réputer une voix dissonante isolée de l'ensemble de celles qui ont plaidé la doctrine augustinienne. Voilà pourquoi nous avons voulu jeter un regard, bien que rapide, sur l'attitude prise par les grands maîtres de la théologie vis-à-vis de la doctrine de saint Augustin sur le *sacramentum* du mariage.

On sait que la doctrine sacramentaire de saint Augustin a exercé une grosse influence chez tous les grands théologiens. Les principes augustiniens prédominèrent surtout jusqu'au XIIe siècle. Les auteurs se bornent souvent à trans-

crire les textes de saint Augustin et à les éclairer de quelques commentaires.

C'est ce qu'a fait saint Isidore de Séville à propos du sacrement du mariage. Il fait siennes et la pensée et les paroles de saint Augustin, et nous en rend le sens dans une explication courte, mais très claire : « Il y a trois biens dans le mariage : la génération, la fidélité et le sacrement... Par le sacrement, on comprend que le mariage doit rester toujours indissoluble et que les époux ne peuvent se livrer qu'à leur conjoint, pas même en vue d'avoir des enfants... » « Le mariage donc s'appelle un sacrement, car, de même que l'Eglise ne peut jamais se séparer de Jésus-Christ, de même la femme ne peut pas se séparer de son époux [1]. »

Cette même interprétation apparaît plus tard dans l'*Epitome theologiae christianae,* qui reproduit la doctrine d'Abélard, identique à la doctrine et phraséologie augustiniennes des trois biens du mariage. « Le sacrement du mariage est le sacrement de Jésus-Christ et de l'Eglise, car, de même que la femme est l'épouse d'un seul homme et celui-ci le mari d'une seule femme, de même Jésus-Christ n'appartient qu'à une seule épouse — l'Eglise, et celle-ci qu'à un seul époux — Jésus-Christ [2]. »

1. *De ecclesiasticis officiis,* 1, II, c. 20, *P. L.*, LXXXIII, col. 812 : « Nuptialia autem bona tria sunt : proles, fides, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum conjugale cum altera vel altero concumbatur ; in prole, ut amanter suscipiatur, pudice nutriatur ; in sacramento, ut conjuges non separentur, neque causa prolis alteri conjungantur (Copié presque mot à mot de saint Augustin, *De genesi ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275). Sacramentum autem ideo inter conjugatos dictum est, quia sicut non potest Ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro. Quod ergo in Christo et in Ecclesia, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus conjunctionis inseparabile sacramentum est. » Cette dernière période est aussi transcrite de saint Augustin, *De nupt. et conc.*, I, 21, C. V., XLII, 2, p. 236).

2. *Epitome theologiae christianae,* c. 31, *P. L.*, CLXXVIII, col. 1747 : « Tria sunt bona conjugii, fides, proles, sacramentum. Fides, non catholica, sed pactio conjugalis, quod quamdiu vixerit, cum alia non commisceatur. Proles, ut susceptus filius religiose educetur, et est ad decorem, ut quod ibi per peccatum commissum est, filiorum fructu recompensetur. Sacramentum est Christi et Ecclesiae, quia sicut uxor unius viri et vir unius uxoris, sic Christus unius sponsae, id est Ecclesiae sponsus est et Ecclesia unius sponsi, id est Christi sponsa. » — A propos de la grâce l'*Epitome* est tout à fait explicite : « Horum sacramentorum alia sunt

Hugues de Saint-Victor ne se contente pas de transcrire mot à mot la doctrine des trois biens [1]; il cite encore d'autres textes de saint Augustin pour confirmer sa doctrine sur le sacrement du mariage [2]. Cette doctrine cependant, quoique plus explicite et plus lumineuse sur la notion de sacrement, ne s'éloigne pas encore beaucoup, comme l'explique Mignon, de l'avis de quelques auteurs de cette époque qui réputaient le mariage un sacrement qui ne confère pas la grâce [3].

Un des textes augustiniens interprété par Hugues est le passage célèbre du *De bono conjugali* [4] : « *In nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.* » Hugues distingue dans le mariage l'union spirituelle des cœurs de l'union des sexes. Toutes les deux sont un *sacramentum,* un symbole. L'union des sexes symbolise l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, qui s'est opérée par l'incarnation du Verbe; cette alliance est, à ce point de vue, une union selon la chair. L'union des cœurs dans le mariage figure l'union spirituelle de Dieu avec l'âme, c'est-à-dire que l'amour conjugal est le *sacramentum* de l'amour divin par lequel Dieu communique sa grâce à l'âme. Cette dernière alliance, dont l'amour conjugal est le *sacramentum,* est plus sublime, plus sainte, que l'union entre le Christ et l'Eglise figurée par l'union sexuelle dans le mariage. Voilà pourquoi — ajoute Hugues de Saint-Victor — saint Augustin a dit que, « dans le mariage la sainteté du sacrement a plus de valeur que la fécondité de la femme [5] ».

spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae scilicet ad salutem valent : quorum tamen unum est, quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, scilicet conjugium. Ducere siquidem uxorem non est alicujus meriti ad salutem, sed propter inconvenientiam ad salutem est concessum. » (*Epitome,* c. 28, *Ibid.,* col. 1738). Et encore : « Nunc de conjugio dicendum est, quod quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum, sicut coetera faciunt, sed tamen mali remedium est. » (*Ibid.,* c. 31, col. 1745). — L. C. C.

1. *De sacramentis,* l. II, p. 11, c. 7, *P. L.,* CLXXVI, col. 494.
2. *Ibid.,* c. 3, col. 481; c. 8, col. 495; c. 11, col. 497.
3. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor,* t. II, c. 17, p. 241 suiv. — Paris.
4. Chap. XVIII, C. V., XLI, 3, p. 215.
5. *De sacramentis, P. L.,* CLXXVI, col. 481-482.

Donc, le *sacramentum* du texte augustinien, que Hugues traduit par « symbole », est *saint* parce qu'il figure une chose sainte.

Malgré ce symbolisme si relevé, Hugues ne donne pas plus de valeur au texte de saint Augustin et laisse une doctrine insuffisante sur le sacrement du mariage; « il parle souvent — écrit Mignon — du remède apporté par le mariage et ne s'explique guère sur la grâce donnée aux époux par le sacrement [1].

L'interprétation d'Hugues et le texte de saint Augustin réapparaissent dans la « Somme des Sentences » de Pierre Lombard [2]. Le traité du mariage du Maître des Sentences est, dans plusieurs questions, un recueil de textes de saint Augustin. La doctrine des trois biens y est tout entière [3]; mais les passages sur le *sacramentum*, nombreux chez l'Evêque d'Hippone, deviennent très rares dans l'œuvre de Pierre Lombard et n'expriment que l'idée de symbolisme.

Rien d'étonnant d'ailleurs, car, « parmi les sacrements, — écrit le Maître des Sentences, — les uns fournissent un remède contre le péché et confèrent une grâce qui nous aide, comme le baptême, d'autres sont seulement un remède, comme le mariage, d'autres enfin donnent la grâce et la vertu, comme l'eucharistie et l'ordre [4] ».

L'idée de remède apporté par le mariage est encore empruntée à saint Augustin. L'Evêque d'Hippone avait écrit : « La faiblesse de l'un et de l'autre sexe, qui penche vers une

1. *Loc. cit.*, t. II, c. 17, p. 242. — GODEFROY (art. *Mariage* du *Dict. de Théol. Cath.*, col. 2147, 2148), est d'avis que déjà Hugues de Saint-Victor a parlé de l'efficacité surnaturelle du sacrement du mariage. Il sera peut-être plus juste de souscrire à l'opinion de VERNET (*Dict. de Théol. Cath.*, art. *Hugues de Saint-Victor,* col. 282) : « Hugues ne marque pas assez que le mariage de la loi nouvelle est un sacrement au sens strict du mot, cause efficace de la grâce. » Le laisse-t-il au moins sous-entendre au chap. XIII *De Sacramentis,* l. II, pars XI, cité par Godefroy? Il nous semble que Mignon et le P. Alves Pereira sont plus dans la vérité. — L. C. C.

2. L. IV, dist. 26, 7.

3. *Ibid.*, dist. 31, 1.

4. *Ibid.*, dist. 2, 1 : « Quorum (sacramentorum novae legis) alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus, alia in remedium tantum sunt, ut conjugium, alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. »

ruine honteuse, est relevée par l'honnêteté du mariage, en sorte que ce qui eût été l'accomplissement d'un office pour l'homme, lorsqu'il était sain, est devenu un remède depuis qu'il est malade[1]. »

Ce remède est le frein que le mariage met à la concupiscence déréglée depuis la chute originelle. Puisque la véhémence de la volupté pousse la nature à l'excès de la fornication, saint Augustin conseille aux incontinents de prendre femme, car dans le mariage le mal de la concupiscence peut servir au bien de la génération, et demeure assujetti aux lois de l'unité et de l'indissolubilité matrimoniales[2].

Au livre *De bono conjugali*[3], saint Augustin est encore plus clair dans l'explication des causes de ce remède. Ce bien est une conséquence de la vie conjugale elle-même, du mariage en tant que société naturelle, où les conjoints s'appartiennent exclusivement l'un à l'autre en vue de la génération des enfants.

Saint Augustin ne fait aucunement appel dans ces endroits à l'intervention de la grâce divine, comme un remède porté par le mariage contre la concupiscence. Pierre Lombard a bien compris cette signification des textes augustiniens, puisqu'en les citant il ne rétracte pas l'affirmation que le mariage est un sacrement qui fournit seulement un remède, sans conférer la grâce.

Hugues de Saint-Victor avait déjà interprété dans le même sens la doctrine de saint Augustin et l'avait expliquée d'une façon très expressive : « Le bien du mariage modifie et restreint, selon le Docteur d'Hippone, la désobéissance des membres, afin que la concupiscence de la chair devienne pudeur conjugale. Ce mal de la concupiscence trouve remède dans le mariage de deux façons : tout d'abord, parce que la loi de l'unité conjugale empêche les époux de se livrer à d'autres que leur propre conjoint; en

1. *De gen. ad litt.*, IX, 7, C. V., XXVIII, 1, p. 275; Cf. *De bono vid.*, 8, C. V., XLI, 3, p. 317.
2. V. chap. III, art. 1, p. 41 et suiv., et art. 4, p. 56 et suiv.
3. Chap. III et IV, C. V., XLI, 3, p. 190-191.

second lieu, parce que l'acte conjugal accompli par incontinence devient excusable dans le mariage à cause des biens qui l'accompagnent [1]. »

L'idée de remède donnée par saint Augustin revient encore sous la plume des grands Docteurs du XIII[e] siècle. Mais ces derniers se sont rendu compte de l'insuffisance d'expression de la doctrine augustinienne. Pour que le mariage puisse réprimer la concupiscence, il faut qu'il confère la grâce, car sans celle-ci on ne peut remédier efficacement à aucune passion. Et la grâce joue un rôle prépondérant, à partir de cette époque, dans l'exposition de la doctrine sacramentaire du mariage.

Saint Bonaventure [2] et saint Thomas [3] reprennent les mots de l'évêque d'Hippone et formulent un raisonnement que l'on trouve très précis, surtout chez le Docteur Angélique : « *Augustinus dicit quod matrimonium est aegrotis in remedium. Sed non est in remedium, nisi inquantun aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo confertur in ipso gratia* [4]. » On remarquera que saint Thomas, aussi bien que saint Bonaventure, établit des propositions qu'il n'appuie pas sur des textes augustiniens.

A l'époque des grands maîtres de la théologie catholique, la doctrine augustinienne continua d'exercer une vaste influence. Les docteurs scolastiques aimaient à mettre à la base de leurs thèses les textes de saint Augustin, qu'ils choi-

1. *De sacramentis*, l. II, p. 11, c. 7, *P. L.*, CLXXVI, col. 494 : « Bonum quippe conjugii, ut dicit beatus Augustinus, malum inobedientium membrorum limitat quodammodo et modificat, ut concupiscentia carnis fiat saltem pudicitia conjugalis. Duobus autem modis bonum hoc contra malum illud remedium occurrit, dum et illum immoderatae libidinis ardorem, sub certa regula unius foederis limitando, a vago concubitu modificat; et eum, qui per se malus esset, per bona sibi adjuncta excusat. »

2. *In IV Sent.*, dist. 26, a. 2, q. 2.

3. *In IV Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 3.

4. On retrouve plus tard cet argument chez Soto (Dominicus), *In IV Sent., dist.* 26, q. 2, a. 3. — TOURNELY (*Praelect. theol. de sacramento matrimonii,* q. 2, a. 2, p. 63, Parisiis, 1730) cite aussi le texte de saint Augustin pour la thèse de la sacramentalité au sens strict du mariage.

sissaient pour leur guide principal parmi les auteurs ecclésiastiques. Le traité du mariage ne fait pas exception; l'évêque d'Hippone y contribue fréquemment avec tout le poids de son autorité. Mais, en abordant la question de la sacramentalité, les grands thélogiens des XIII[e] et XIV[e] siècles oublient d'un commun accord tous les textes où saint Augustin explique ce qu'il comprend par *sacramentum* du mariage.

La doctrine des trois biens est encore généralement empruntée aux écrits du grand évêque; mais il fallait corriger l'opinion d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, et placer le sacrement du mariage au même rang que le baptême, l'eucharistie et les autres. C'est à ce moment que Roland Bandinelli, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, Richard de Middleton et Duns Scot refusent à saint Augustin l'honneur de consolider de quelques-uns de ses textes nombreux la doctrine, qu'ils allaient expliquer, de la collation de la grâce par le sacrement du mariage.

L'interprétation de la doctrine augustinienne a suivi une nouvelle orientation dans les théologiens du XVI[e] siècle.

En soulignant l'élévation d'idées de saint Augustin sur la dignité et sur le *sacramentum* du mariage, ils aboutissent à la conclusion que le saint Docteur ne parlerait pas ainsi du mariage chrétien, s'il n'en avait pas le concept précis que nous en avons, comme sacrement [1].

Bellarmin fut peut-être le premier qui essaya de trouver dans l'évêque d'Hippone des arguments pour arriver à cette conclusion [2]. Son raisonnement s'appuie principale-

1. Il serait très intéressant de rechercher les causes qui ont poussé les théologiens à revenir aux écrits de saint Augustin pour y trouver la doctrine du sacrement du mariage. On pourrait certainement en signaler une dans les objections proposées par les protestants. Les auteurs du XVI[e] siècle s'empressent de réfuter le célèbre passage de Calvin (*Instit.*, l. IV, c. 19, n. 34) : « Matrimonium, quod ut a Deo institutum fatentur omnes, ita pro sacramento datum nemo usque ad Gregorii tempora viderat. Et cui unquam sobrio venisset in mentem? »

2. *Disputationes de controversiis christianae fidei*, t. II, *de matrim. sacramento*, c. 3, col. 1238. Ingolstadii, 1588.

ment sur les textes où saint Augustin distingue le mariage chrétien du mariage païen par le *sacramentum*, et le compare au baptême et à l'ordre.

Le résultat de la tentative de Bellarmin a été trouvé décisif par plusieurs auteurs [1]. Quelques-uns ont ajouté aux arguments de Bellarmin un autre tiré des passages où saint Augustin parle de la sainteté du *sacramentum* du mariage [2].

L'argumentation de Bellarmin n'a pas satisfait Vasquez, qui, après avoir étudié les textes augustiniens, déclare que l'évêque d'Hippone ne parle pas du sacrement du mariage au sens propre, en tant qu'il est un signe de la grâce sanctifiante, mais au sens large, en tant qu'il symbolise l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise [3].

Pontius partage cette opinion en disant que saint Augustin n'a pas employé le mot *sacramentum* (par rapport au mariage) au sens propre, mais au sens large [4].

1. Cf. TOURNELY, *Praelect. de sacram. matr.*, q. 2, a. 2; BILLUART, *Cursus theologiae*, t. X, p. 94, Lugdunii, 1839; PALMIERI, *De matrimonio christiano*, p. 57, Romae, 1180.

2. PERRONE, *De matrimonio christiano*, p. 1, p. 16, Romae, 1858 ; SCHANZ, *loc. cit.*, p. 731; SOTO (Dom.), *Com. in IV Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 3, p. 623.

3. *Loc. cit.* : « Verum postquam singula loca Augustini perlegi et attente consideravi anno Domini 1588 manifeste deprehendi ipsum non loqui de sacramento proprie prout in praesenti loquimur, videlicet quatenus est signum gratiae sanctificantis recipiendae, sed de sacramento latiori significatione, prout est signum unionis Christi cum Ecclesia, ac proinde judicavi authoritate ipsius in hac parte contra haereticos uti non oportere. »

4. *De sacram. matrimonii*, l. I, c. 5, p. 8. Venetiis, 1756 : « Deinde probant (matrimonium esse novae legis sacramentum) nonnullis Augustini testimoniis in quibus matrimonium sacramentum appellat, cum ad rationem sacramenti indissolubilitatem matrimonii revocat. Sed jam nos (in lib. de impedimentis, c. 29, § 1), diximus Augustinum nomen sacramenti non usurpasse proprie et stricte, sed late. »

Au chapitre XIV, p. 23, Pontius revient à la question de l'indissolubilité conjugale qui dérive du *sacramentum* du mariage en tant que celui-ci garde une signification mystique par rapport à l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, et il ajoute : « Atque in hoc sensu, cum ista significatio soleat appellari sacramentum, late sumpta voce sacramenti, accipio eos, qui dicunt absolute matrimonium indissolubile ratione sacramenti. Nam indissolubilitatis nomine intelligunt hanc indissolubilitatem extrinsecam, et nomine sacramenti intelligunt non sacramentum stricte sumptum, sed quatenus arcanam hanc significationem habet; in quo sensu ut visum est, saepe Augustinus appellat sacramentum. »

Müllendorf ne juge pas l'interprétation de Vasquez dénuée de tout fondement [1]. Chaque texte des Pères pris à part, — écrit-il — (exception faite peut-être pour l'un ou pour l'autre), ne peut nous assurer que les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles aient considéré le mariage comme un sacrement au sens rigoureux [2].

Saint Augustin compare le lien indissoluble du mariage chrétien au caractère sacramentel du baptême et de l'ordre. « De même, — dit-il, — que le sacrement de la régénération subsiste toujours dans celui qui est excommunié pour un crime quelconque, et ne saurait être effacé en lui, quand même il ne se réconcilierait jamais avec Dieu, de même le lien du mariage étant indissoluble, la femme répudiée pour cause d'adultère n'est pas affranchie de ce lien, quand même elle ne se réconcilierait jamais avec son mari. Elle n'en serait dégagée que par la mort de son époux [3]. »

« Dans le peuple chrétien, — continue saint Augustin, — le bien du mariage consiste aussi dans la sainteté du *sacramentum,* en vertu de laquelle il n'est pas permis à une femme répudiée, tant que son mari sera vivant, d'épouser un autre homme, même en vue d'avoir des enfants... Il en est de même de l'ordination conférée à un clerc pour diriger une assemblée de fidèles; quand même cette assemblée n'arriverait pas à se former, le sacrement de l'ordre n'en resterait pas moins dans ceux qui l'ont reçu; et si l'un d'entre eux était privé de son ministère par suite de quelque faute, il garderait néanmoins le sacrement du Seigneur [4]. »

1. *Loc. cit.*, p. 634.
2. *Ibid.*, p. 648.
3. *De adult. conj.*, II, 5, C. V., XLI, 3, p. 386 : « Sicut enim manente in se sacramento regenerationis excommunicatus cujusdam reus criminis nec illo sacramento caret, etiamsi numquam reconcilietur Deo, ita manente in se vinculo foederis conjugalis uxor dimittitur ob causam fornicationis nec carebit illo vinculo, etiamsi numquam reconcilietur viro; carebit autem, si mortuus fuerit vir ejus. Reus vero excommunicatus ideo numquam carebit regenerationis sacramento etiam non reconciliatur, quoniam nunquam moritur Deus. » — Cf. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 228.
4. *De bono conj.*, 24, C. V., XLI, 3, p. 226 : « Bonum igitur nuptiarum

Néanmoins ce parallélisme entre le mariage et les sacrements du baptême et de l'ordre ne nous autorise pas à conclure que saint Augustin ait mis sous le pied d'égalité le sacrement du mariage et les deux autres sacrements.

C'est toujours le cas de dire avec Portalié et d'autres, que saint Augustin n'appliquait pas ce mot « *sacramentum* » au mariage dans le même sens qu'au baptême, à l'eucharistie, à l'ordre, dans lesquels il y a une consécration spéciale d'un élément matériel [1].

La comparaison n'est pas proprement établie entre sacrement et sacrement, mais entre le lien conjugal et le caractère imprimé par le baptême et par l'ordre.

D'ailleurs saint Augustin est le premier à ne pas confondre les deux termes de la comparaison. Le caractère imprimé par le baptême est pour lui quelque chose d'absolument indélébile; il unit éternellement l'âme à Dieu, — « *reus vero excommunicatus ideo nunquam carebit regenerationis sacramento etiam non reconciliatus, quoniam nunquam moritur Deus* ». Par contre, le lien conjugal disparaît à la mort d'un des époux, « *carebit autem (vinculo conjugali) si mortuus fuerit vir ejus* ». D'où il appert que le lien conjugal n'a pas la même durée que le caractère baptismal, et que pareillement il n'est pas de la même nature, autrement il faudrait conclure que saint Augustin plaçait le mariage au nombre des sacrements qui impriment un caractère, comme le baptême, l'ordre et la confirmation.

Le saint Docteur pourrait comparer le lien conjugal,

per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentes alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa causa pariendi; quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quanvis ad judicium permanente. »

1. *Loc. cit.*, col. 2431.

comme il compare le caractère du baptême [1], à l'empreinte mise sur les monnaies impériales, et à la *nota militaris* du soldat; il pourrait dire que le lien indissoluble reste gravé dans l'âme des conjoints et les unit éternellement, puisqu'elle ne meurt jamais. Mais saint Augustin écarte cette affirmation, pour nous répéter la parole inspirée, — que la femme devient libre par la mort de son mari, et qu'au jour de la résurrection les hommes n'auront pas de femmes, ni les femmes de maris.

Le parallélisme entre le lien conjugal et le caractère conféré par le baptême et l'ordre ne nous montre donc pas, — écrit Vasquez, — que saint Augustin ait conçu la même idée du sacrement du mariage et des sacrements du baptême et de l'ordre; le saint Docteur s'est servi de cette comparaison pour mettre en évidence l'étendue du lien indissoluble qui, dans le cas même de séparation, unit les époux jusqu'à la mort de l'un d'eux. Ce que saint Augustin considère directement, c'est qu'aucune raison, si ce n'est la mort, ne peut rendre libres deux époux légitimement mariés, et qu'entre eux persiste un lien qui les unit indissolublement pendant toute leur vie, à l'instar du caractère sacramentel qui attache à jamais l'âme chrétienne à Dieu [2]. La comparaison se rapporte à la durée de l'effet de l'union matrimoniale, non pas à la nature et aux éléments constitutifs du sacrement du mariage [3].

1. *C. epist. Parmenian.*, II, 13, *P. L.*, XLIII, col. 71.

2. *Loc. cit.*, ad 4um : « Augustinum quidem uti exemplo baptismi, qui numquam deletur in haereticis per fidem deserentibus, quod attinet ad caracterem, quinimo etiam eodem modo uti exemplo ordinationis ecclesiasticae, hinc tamen non sequi ipsum existimasse matrimonium esse proprie sacramentum sicut sunt baptismus et ordo; ad hoc enim tantum usus est exemplis praedictis, ut quanvis solvatur facto ipso matrimonium, nihilominus re ipsa manet vinculum, sicut caracter baptisati semper manet, quantumvis ille, qui baptismo fidem nostram professus est, ab ea separetur, et sicut manet re ipsa ordinatus is qui ab officio removetur. »

3. Cf. Pourrat, *loc. cit.*, p. 59. — Hahn (*Die Lehre von den Sakramenten*, p. 285) ne voit non plus dans cette comparaison que la doctrine de l'indissolubilité. — Tixeront (*Histoire des dogmes*, t. II, p. 428) interprète saint Augustin sur la même question : « Ce caractère d'indissolubilité est saint (*sanctitas sacramenti*) ; il n'existe que dans le mariage chrétien, et c'est par lui, par cette « *res sacramenti* », que ce mariage

Cette durée à vie est imposée pour assurer au mariage chrétien le symbolisme surnaturel de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Elle est une conséquence du *sacramentum*.

Le *sacramentum* est désigné plus d'une fois par saint Augustin comme une propriété qui élève le mariage chrétien au-dessus du mariage des infidèles. Ce *sacramentum* est pour lui un point de distinction entre les deux mariages. Le texte le plus saisissant est celui déjà cité : « *Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet etiam in sanctitate sacramenti per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa causa pariendi* [1]. »

Nous savons déjà que quelques auteurs concluent de ce texte, que le mariage des infidèles étant un sacrement au sens large du mot, saint Augustin considère le mariage chrétien comme un sacrement au sens strict, puisqu'il le distingue par là du mariage païen.

L'application de l'idée de *sacramentum* au mariage des infidèles ne nous semble pas étrangère à la doctrine augustinienne, ainsi que nous l'avons remarqué. Nous ne con-

est la figure de l'union de Jésus-Christ et de son Eglise, qu'il peut être rapproché du baptême et de l'ordre. » — L. GODEFROY, dans l'art. *Mariage* du *Dictionnaire de Théologie*, col. 2108, 2109, écrit : « La comparaison employée ici est analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut : le *sacramentum* du mariage, déjà comparé au *sacramentum fidei* du baptême, est maintenant comparé au *sacramentum ordinationis;* mais c'est toujours au même point de vue, celui de sa fermeté et de son inviolabilité : comme on est chrétien pour toujours, comme on est prêtre pour toujours, on est marié pour toujours. » Et encore : « Le mariage est *sacramentum*, d'après saint Augustin, en ce sens qu'il est un engagement indissoluble entre les deux époux;... parce que, malgré toutes les violations extérieures que l'on peut tenter, on ne rompt pas davantage cet engagement que l'on ne perd son caractère de chrétien, si l'on est baptisé, ou de prêtre, si l'on est ordonné; et cette assimilation du *sacramentum nuptiarum* au *sacramentum fidei* et au *sacramentum ordinationis* indique peut-être autre chose de plus, mais que le saint docteur n'exprime pas. Aller plus loin serait dépasser les paroles de saint Augustin. » — L. C. C.

1. *De bono conjugali*, 24, C. V., XLI, 3, p. 226. On trouve des textes semblables dans les : *De fide et oper.*, 7, *Ibid.*, p. 46; *C. Jul. Pel.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810; *De nupt. et conc.*, I, 10, v. XLII, 2, p. 222.

clurons cependant pas que la différence entre les deux mariages, signalée dans le texte, implique la conclusion que nous venons de mentionner.

Au chapitre XVIII du même livre *De bono conjugali,* le *sacramentum* du mariage des chrétiens ne se distingue du *sacramentum* du mariage des Juifs que par la signification. Le premier signifie notre unité future soumise à Dieu dans une seule et même cité céleste; le second, polygamique, signifiait la pluralité de nos Eglises qui devaient un jour s'élever parmi toutes les nations et se soumettre à Jésus-Christ comme à un seul époux. C'est ainsi que le *sacramentum* du mariage chrétien ne permet aux fidèles d'avoir qu'une seule femme ou un seul mari; le *sacramentum* du mariage des anciens Juifs leur permettait la pluralité des femmes.

Or cette seule différence ne pouvant pas distinguer essentiellement le *sacramentum* dans les deux mariages, il s'ensuit que le mariage des Juifs et le mariage des chrétiens, pour saint Augustin, ne se distinguent pas non plus essentiellement sous ce rapport de *sacramentum* [1].

Revenant au texte cité du chapitre XXIV, nous y trouvons indiquée clairement la valeur que saint Augustin reconnaît au *sacramentum* du mariage chrétien. « En vertu de la sainteté de ce *sacramentum,* il n'est pas permis à une femme, même répudiée, d'épouser un autre homme, tant que son mari est vivant, pas même en vue d'avoir des enfants. » On trouve cette explication dans tous les textes parallèles, où le *sacramentum* distingue le mariage chrétien du mariage païen. Or, si l'on se rappelle que l'unité et l'indissolubilité absolue sont des caractères distinctifs, au moins de fait, du mariage chrétien, et que ces propriétés dérivent, selon saint Augustin, du *sacramentum* [2], c'est-à-dire, du symbolisme du mariage des fidèles figurant l'union *indissoluble* d'un *seul* Jésus-Christ et d'une *seule* Eglise, on s'apercevra immédiatement que le *sacramentum* du ma-

1. Cf. DE SMEDT, *Principes de la critique historique,* p. 113-114; PONTIUS, *loc. cit.,* c. 11, p. 18.
2. V. chap. V, art. 1, p. 100-105; chap. VI, art. 2, p. 125-132.

riage chrétien est l'unité et l'indissolubilité absolue qui le distinguent des autres mariages.

Ainsi, en relevant le *sacramentum* du mariage des fidèles, saint Augustin ne se propose pas d'établir une distinction entre le sacrement au sens propre et le sacrement au sens plus large, mais de revendiquer au mariage chrétien des propriétés qui ne conviennent pas au même titre et avec la même rigueur au mariage des infidèles [1].

Mais il faut apprécier la valeur de l'expression « *sanctitas sacramenti* », qui revient parfois sous la plume du saint Docteur.

Voici le texte où saint Augustin exprime clairement sa pensée : « *Sed quoniam ex multis animis una civitas futura est habentium animam unam et cor unum in Deum... propterea sacramentum nuptiarum temporis nostri sic ad unum virum et unam uxorem redactum est, ut Ecclesiae dispensatorem non liceat ordinari nisi unius uxoris virum. Quod acutius intellexerunt, qui nec eum, qui catechumenus vel paganus habuerit alteram, ordinandum esse censuerunt... Propter sacramenti autem sanctitatem sicut femina, etiamsi catechumena fuerit vitiata, non potest post baptismum inter Dei virgines consecrari, ita non absurde visum est eum, qui excessit uxorum numerum singularem, non peccatum aliquod commisisse, sed normam quamdam sacramenti amisisse, non ad vitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam. Ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo, ita noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo... Sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subjectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium subjectam Deo futuram in una coelesti civitate. Itaque sicut duo-*

1. Cf. VASQUEZ, *loc. cit.*, ad 2um ; CONINCK, *De sacramentis et censuris*, t. II, disp. 24, dub. 2, p. 722.

bus pluribusve servire, sic a vivo viro in alterius transire conubium nec tunc licuit nec licet nec unquam licebit... Nec causa ergo numerosioris prolis fecerunt sancti nostri, quod Cato dicitur fecisse Romanus, ut traderet vivus uxorem etiam alterius domum filiis impleturam. In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri[1]. »

La simple lecture du texte met en pleine lumière la pensée de saint Augustin.

On remarque tout d'abord que le mot *sacramentum* souvent répété dans ce passage est synonyme de « symbole » ou « figure ».

Saint Augustin explique clairement quel est l'objet figuré par ce symbole du mariage, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament.

Dans l'une et l'autre époque, le mariage est la figure de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, et de Dieu avec les âmes, quoique sous des aspects différents. Celui qui a été marié deux fois, serait-ce avant son baptême, quoiqu'il n'ait commis par là aucun péché, ne peut cependant plus être admis aux saints ordres, parce que la monogamie est exigée au nom de la *sanctitas sacramenti* du mariage, et que, par conséquent, le bigame a perdu *normam sacramenti* requise pour l'ordination sacerdotale.

Mais, il est évident que si la *sanctitas sacramenti* signifiait ici, la collation de la grâce, le sacrement proprement dit, elle ne serait pas un empêchement à l'ordination, comme elle n'empêche pas la réitération du mariage, car celle-ci est toujours permise, selon saint Augustin[2]. Le mariage même répété, est toujours un sacrement, et si la bigamie n'est pas permise aux clercs, cela ne dérive pas de ce que le mariage est un sacrement.

La raison du refus de l'ordination aux bigames est donnée dans le texte : « L'Evêque n'ayant épousé qu'une seule femme représente l'unité de toutes les nations soumises à

1. *De bono conj.*, 18, C. V., XLI, 3, p. 214.
2. V. chap. V, art. 3, p. 111-116.

un seul homme — Jésus-Christ; c'est-à-dire, le mariage de l'Evêque, mari d'une seule femme, est le symbole (*sacramentum*) d'une alliance mystique où il n'y a qu'un seul époux qui est le Christ. Aussi quiconque s'est marié plus d'une fois est devenu incapable de figurer cette alliance; il ne peut pas être ordonné. L'objet figuré par le mariage est très saint, divin; le symbole qui le représente participe de la même sainteté. Voici la *sanctitas sacramenti.*

Au nom de cette qualité symbolique on impose au mariage des lois, comme celle de la monogamie pour l'évêque.

Pour assurer ce symbolisme saint du mariage on oblige aussi tout chrétien à la loi de l'unité conjugale. « De même que l'âme ne doit être unie qu'à un seul Dieu, de même il ne fut, il n'est, il ne sera jamais permis à une femme d'avoir plus d'un mari. » En conséquence, un époux ne peut aucunement — (et les chrétiens n'ont jamais osé se départir de cette règle) — livrer sa femme à un autre homme pour peupler le foyer de nombreux enfants, car dans notre mariage (c'est-à-dire dans le mariage chrétien), on attache plus d'importance à la sainteté du symbole du mariage qu'à la fécondité de la femme.

Nous croyons que nous venons de bien traduire *la sanctitas sacramenti,* qui par la seule force de l'expression ne peut pas signifier la propriété de conférer la grâce ou n'importe quel effet de sanctification [1]. Elle n'est qu'une qualité du symbolisme du mariage dérivée de la sublimité de l'union qu'il représente [2].

A tout prendre, la digression historique que nous venons d'esquisser, prouve que les théologiens s'abstinrent pendant de longs siècles d'interpréter dans un sens strict la doctrine augustinienne sur le *sacramentum* du mariage, et que de nombreux auteurs de tous les temps n'y ont trouvé que la notion d'un sacrement au sens plus large.

1. De Smedt, *Principes de la critique historique,* p. 114.
2. Godefroy partage l'opinion du P. Alves Pereira. (*Dictionnaire de Théologie, loc. cit.,* col. 2107, 2108.) — L. C. C.

L'étude des textes, qui portèrent plusieurs interprètes à conclure autrement, ne favorise pas la précision de leurs conclusions.

Cependant, sans partager l'opinion de Müllendorf, de Schanz et d'autres, nous ne rejetons pas la pensée de ceux qui ont découvert dans la doctrine augustinienne une insinuation du sacrement, tel que nous le comprenons. Au contraire.

La richesse des textes, l'insistance de saint Augustin sur le caractère symbolique du mariage, la haute portée du symbole, et surtout les propriétés qu'il en fait dériver pour le mariage chrétien, qu'il exalte sur le mariage des Juifs et des païens, nous font penser à l'idée du surnaturel et de la grâce attachée au contrat conjugal. Les textes ne la déclarent pas explicitement; l'ensemble de la doctrine du grand Evêque la suggère, et après qu'il a si bien parlé du mariage en tant que *sacramentum,* c'est-à-dire en tant que symbole très saint de l'union du Christ avec son Eglise, la tradition postérieure n'aura pas beaucoup de peine à montrer « que le mariage est tellement saint qu'il est une source de sainteté [1] ».

ARTICLE IV

Effets du « sacramentum » dans le mariage.

Le mariage est un symbole qui reproduit les propriétés de la res significata. — *La* res significata *du mariage est l'indissolubilité. — Un autre effet du symbole est l'unité conjugale. — La doctrine de saint Augustin et le développement de la doctrine du sacrement du mariage.*

Selon saint Augustin, le *sacramentum* du mariage n'est pas une simple figure, comme l'oraison dominicale, l'exorcisme, l'arbre de vie, la *traditio symboli,* etc. Il est le sym-

1. Pourrat, *op. cit.,* p. 295.

bole d'une chose religieuse et sainte, et il crée des effets réels, qui sont des conséquences de ce symbolisme.

Ces effets sont des propriétés de la *res significata* par le mariage. La société conjugale est le symbole de l'alliance mystique de Jésus-Christ et de l'Eglise; elle doit en reproduire, autant que possible, les caractères.

Le premier et principal effet du *sacramentum* est l'indissolubilité, que saint Augustin appelle la *res sacramenti,* — l'effet du sacrement.

Cette expression que les Docteurs du moyen âge ont choisie pour signifier le don spirituel, — la grâce conférée par tous les sept sacrements, — est expliquée avec une précision saisissante par saint Augustin lui-même dans l'application qu'il en fait au *sacramentum* du mariage. « Sans aucun doute, dit-il, la *res sacramenti* (du mariage) consiste en ce que l'homme et la femme liés par le mariage demeurent inséparablement unis pour toute leur vie, si bien qu'il n'est point permis à un conjoint de se séparer de l'autre, hors le cas de fornication [1]. »

Ailleurs saint Augustin exprime la même idée non moins clairement : « Tant il est vrai que le lien conjugal, une fois contracté, est la *res* d'un sacrement, qu'il ne peut être rompu même par la séparation [2]. »

Après ce jet de lumière porté sur la *res sacramenti,* il est de toute évidence que cette terminologie appliquée au mariage signifie, selon saint Augustin, l'indissolubilité conjugale [3]. Le « *vinculum* » est proprement ce que saint Augustin appelle *res sacramenti* [4] ».

Par conséquent, il est au moins superflu d'emprunter ailleurs le sens de cette expression, ou d'aller le chercher

1. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 22 : « Hujus procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent, nec liceat excepta causa fornicationis a conjuge conjugem dirimi. »

2. *De bono conj.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 196 : « Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat. »

3. Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 428.

4. PORTALIÉ, *loc. cit.*, col. 2431. — Cf. SCHANZ, *Die Lehre von den hl. Sakramenten*, p. 330.

dans d'autres textes où saint Augustin emploie la *res sacramenti* en se rapportant à d'autres sacrements [1].

Les passages où saint Augustin fait dériver du *sacramentum* des effets pour le mariage, sont les suivants : *De nupt. et conc.*, I, c. 10, 11, 17 et 21; *De bono conj.*, c. 7, n. 6-7 et c. 24; *De sancta virg.*, c. 12; *De bono vid.*, c. 4; *De pecc. orig.*, c. 34; *C. Jul. Pel.*, V, 12.

Dans tous ces passages, dont nous avons transcrit le texte dans les pages précédentes, on ne trouve que l'indissolubilité ou l'unité conjugales comme des effets du *sacramentum*. Les deux textes transcrits à l'instant sont remarquables.

Ailleurs saint Augustin trouve le bien du *sacramentum* dans le mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge, parce que les deux saints époux n'ont jamais fait divorce [2]. Dans la suite il expose que le *sacramentum* a pour effet de maintenir le mariage où la génération n'est plus possible [3].

Dans le *De bono conjugali*, le *sacramentum* est également la seule raison qui légitime toute la rigueur de l'indissolubilité du mariage chrétien [4].

Au livre *De bono viduitatis* saint Augustin revient aux trois biens du mariage dont l'un est *sacramentum indissolubile*, qui unit les conjoints pour toute leur vie [5].

Ailleurs le *sacramentum* trouve toute son explication

1. PALMIERI (*De matrimonio christiano*, p. 57) opine que l'on ne peut mieux comprendre certains passages de saint Augustin sur le mariage qu'au sens d'un sacrement proprement dit. Il en donne la raison : « Cum praesertim haec loquendi ratio *res sacramenti* ab Augustino adhiberi soleat cum de sacramentis proprie dictis sermonen habeat. » Cet argument pourrait avoir quelque valeur, si saint Augustin n'avait pas expliqué ce qu'il entend par *res sacramenti* du mariage.

2. *De nupt. et conc.*, I, 11, C. V., XLII, 2, p. 225 : « Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi..., sacramentum, quia nullum divortium. »

3. *Ibid.*, 17, p. 231 : « Solum (sacramentum) est enim quod etiam sterile conjugium tenet jure pietatis jam spe fecunditatis amissa. »

4. Chap. VII, n. 7, C. V., XLI, 3, p. 197. L'indissolubilité est encore énoncée comme le seul effet du *sacramentum* dans le *De sancta virg.*, 12, *Ibid.*, p. 224 : « Habeant conjugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant et procreatos pariter, salubriter, instanter educant, quia tori fidem invicem servant, quia sacramentum conubii non violant. » Ici on dira plutôt que l'indissolubilité est le *sacramentum* lui-même.

5. Chap. IV, *Ibid.*, p. 309.

dans le texte de saint Mathieu (XIX, 6) : « *Quod Deus conjunxit, homo non separet*[1]. »

Enfin saint Augustin est d'avis qu'il y a un troisième bien dans le mariage, savoir *aliquod sacramentum*, afin que les époux ne fassent pas divorce, pas même en cas de stérilité[2].

Ces affirmations rendent inutile tout commentaire. Elles nous permettent de répéter que la *res sacramenti*, l'effet du symbolisme religieux du mariage, est, selon l'évêque d'Hippone, l'indissolubilité.

Mausbach ne s'éloigne guère de cette conclusion, lorsqu'il dit : « Là où saint Augustin signale les trois biens du mariage, le sacrement désigne ordinairement l'indissolubilité du lien conjugal[3]. »

Pourrat résume la pensée de notre saint d'une façon plus précise : « C'est le lien matrimonial indissoluble que saint Augustin appelle *sacramentum*, parce qu'il est la figure, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise[4]. » Ou plus clairement : « D'après saint Augustin, le mariage chrétien a pour effet le lien unique et indissoluble qui symbolise l'union du Christ avec son Eglise[5]. »

Klee avait fait le même commentaire : « Augustin trouve la sacramentalité précisément dans l'indissolubilité absolue du lien du mariage, dans le caractère ineffaçable par lequel deux individualités ne deviennent qu'une seule[6]. »

Le lien indissoluble créé par le *sacramentum* devient un trait d'union moral entre les époux, dont ils ne pourront

1. *De pecc. orig.*, 34, C. V., XLII, 2, p. 197.
2. *C. Jul.*, V, 12, *P. L.*, XLIV, col. 810.
3. *Ethik des hl. Augustinus*, t. I, p. 323 : « Wo die drei Güter der Ehe aufgezaehlt werden, bezeichnet Sakrament regelmaessig die *Unaufloeslichkeit des Ehebundes*. » MAUSBACH résume encore la doctrine de saint Augustin sur le *sacramentum* : « Im ganzen gibt er (Augustinus) deutlich zu erkennen, das er bei der Zusammenstellung, « proles, fides, sacramentum » nicht ausschliesslich das christliche Sakrament der Ehe, sondern die der Ehe ihrer Idee nach zukommende Unaufloeslichkeit im Auge hat. » (*Ibid.*)
4. *La Théologie sacramentaire*, p. 59.
5. *Ibid.*, p. 139.
6. *Die Ehe*, c. 7, p. 62, Mainz, 1835 : « So findet Augustin das sakramentliche eben in der absoluten Unaufloesbarkeit des Ehebandes, in dem unvertilglichen Charakter, wodurch die zwei Individualitaetem nun in dieser neuen hoeheren Einheit existiren. »

dégager, ni par la séparation, ni par l'adultère. Il restera
ujours comme une voix réclamant vengeance contre toute
ntative de séparation [1].

Ce lien indissoluble doit naturellement avoir pour résultat
nité conjugale. Aussi le *sacramentum* d'où il dérive, est
core la cause de cette unité que les conjoints ne sauront
éconnaître alors même que les intérêts de la génération
auraient rien à perdre avec la polygamie.

Plusieurs textes augustiniens placent le *sacramentum* à
base de cette propriété du mariage pour en légitimer la
gueur dont les époux ne sauront se départir.

Chez le peuple chrétien, le *sacramentum* du mariage
impose jusqu'au point d'interdire le renvoi d'une femme
érile pour se chercher de la postérité [2].

La sainteté du *sacramentum* du mariage chrétien l'em-
orte assez sur la fécondité de la femme pour qu'il ne soit
oint permis de s'affranchir de la loi de la monogamie [3].
aint Augustin voit cette *sanctitas sacramenti* expliquée
ans le texte de l'Apôtre (I Cor., VII, 10-11) prescrivant
ndissolubilité et l'unité conjugales [4].

Dans le *De fide et operibus* saint Augustin nous apprend
u'on recommande instamment le *sacramentum* aux époux
hrétiens, afin qu'il ne soit pas permis à un mari de livrer
femme à un autre homme [5].

1. *De nuptiis et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223 : « Ita manet inter
ventes quidam conjugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio
ssit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foede-
. » — *De bono conjug.*, 7, C. V., XLI, 3, p. 197 « Quod (sacramentum)
serentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis
aneret ad poenam, siquidem interveniente divortio non aboletur illa
nfoederatio nuptialis, ita ut sibi conjuges sint etiam separati... ».

2. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 223 : « Cujus sacramenti
nta observatio est *in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus*, hoc est
Ecclesia Christi, ut... nec sterilem conjugem fas sit relinquere, ut
a fecunda ducatur. »

3. *De bono conj.*, C. V., XLI, 3, p. 215.

4. *Ibid.*, 24, p. 227 : « Ad sacramenti sanctitatem illud (pertinet) ;
xorem a viro non discedere ; quodsi discesserit, manere inuptam aut
ro suo reconciliari, et vir uxorem non dimittat. »

5. Chap. VII, C. V., XLI, 3, p. 46 : « ...Maxime *in civitate Dei nostri in
onte sancto ejus*, hoc est in Ecclesia, ubi nuptiarum non solum vin-
lum, verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro
xorem suam alteri tradere. »

En d'autres termes : le *sacramentum* du mariage consiste en ce que la société conjugale ne se dissolve pas et qu'un conjoint renvoyé ne s'unisse pas à un autre que le sien [1]. Le *sacramentum*, qui nécessite l'indissolubilité et l'unité, ne pouvant pas être dignement respecté sans l'union des cœurs, les époux doivent s'aimer mutuellement, comme Jésus-Christ aime son Eglise, afin d'assurer encore le symbolisme religieux de leur mariage [2].

Ce symbolisme reconnu et dévoilé, d'après saint Augustin, par Jésus-Christ lui-même, plein de signification, source de devoirs rigoureux pour les époux, riche d'effets positifs et d'autant plus réels qu'ils constituent des propriétés essentielles du mariage chrétien, est sans contestation un caractère d'une valeur très élevée de l'union conjugale. Il ne nous fournit pas, par lui-même, le concept très clair et précis que nous avons aujourd'hui du sacrement du mariage; mais ce serait trop prétendre que de trouver dans les écrits de l'Evêque d'Hippone la théologie sacramentaire en son total développement.

Néanmoins la doctrine augustinienne peut et doit être réputée une des bases les plus solides sur laquelle s'est appuyé le développement de la doctrine des sacrements. A l'aide des principes lumineux du grand Docteur et des notions fournies par lui et précisées dans les siècles postérieurs, la Théologie catholique s'est acheminée vers l'expression de toute la vérité de la doctrine sacramentaire du mariage [3].

1. *De gen. ad litt.*, IX, c. 7, C. V., XXXVIII, 1, p. 276 : « In sacramento (attenditur), ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjungatur. »

2. *De nupt. et conc.*, I, 10, C. V., XLII, 2, p. 222 : « ...Quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis, — unde dicit Apostulus : *viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* »

3. « Les progrès qu'il a imprimés à la doctrine du mariage-sacrement sont de telle sorte qu'ils doivent se continuer et aboutir à la formule très nette qui sera trouvée plus tard. C'est pourquoi nous avons pu dire que saint Augustin a été un des principaux artisans de cette doctrine; mais il ne l'a pas exprimée lui-même. » (GODEFROY, art. *Mariage* du *Dictionnaire de Théologie,* col. 2109). — L. C. C.

CONCLUSION

Arrivés au terme de notre étude, il ne sera pas inutile d'embrasser dans une vue d'ensemble la doctrine que nous avons exposée, pour saisir l'idée générale de saint Augustin sur le mariage, et pour noter les points où sa pensée a dû subir une évolution très longue parfois, ou même s'est arrêtée dans l'ombre de l'indécision.

L'idée de la participation du genre humain à la béatitude éternelle est à la base de la doctrine augustinienne. Dieu n'a créé qu'un seul homme et une seule femme, et pourtant un grand nombre de créatures humaines étaient prédestinées à la vie bienheureuse de la Cité céleste. Tels sont les sublimes desseins du Créateur.

La multiplication de la race humaine s'imposait donc comme une condition nécessaire. Dieu devait y pourvoir par la sagesse de sa providence. La génération fut le moyen choisi. Elle témoignera à l'homme de la grandeur de son Créateur, le portera à lui rendre les hommages de sa reconnaissance et resserrera les innombrables citoyens de la Cité terrestre par les liens de la parenté et de la concorde sociale.

En effet, la génération est cet admirable phénomène de la nature, où coopèrent l'homme et Dieu à la fois, pour former la plus belle des créatures terrestres.

L'homme, poussé par les instincts de reproduction et de sociabilité, y met en jeu les mystérieuses énergies de sa fécondité naturelle; Dieu, à son tour, rend efficaces ces énergies et donne la forme au germe. Mais les instincts mêmes de l'homme, aussi bien que la force germinative de ses éléments reproducteurs, sont l'effet de la parole créatrice : — *crescite et multiplicamini*.

Puisque les plans de Dieu ne peuvent pas échouer, et que le nombre des élus doit s'accomplir par la génération, la nature humaine reste la dépositaire des moyens indispensables à l'obtention de ce but. Dieu les lui confia dès le premier moment de la création par sa « bénédiction », dont les effets n'ont pas été détruits par le désordre du premier péché. Ils font partie de la nature humaine elle-même.

Avant comme après la chute originelle, le désir de la reproduction, le besoin de vivre en société et la différence des sexes rappelleront tout naturellement à l'homme et à la femme que la génération sexuelle est le seul moyen établi par Dieu pour la multiplication de leur race. Ils s'uniront pour constituer la société, qu'on appelle mariage, et que Dieu même leur a indiquée au début : « *relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae : et erunt duo in carne una.* » Le mariage, institué immédiatement par le Créateur, devient l'unique foyer où la génération doit s'accomplir.

Dans la polémique contre les Manichéens et contre les Pélagiens, saint Augustin analysa et précisa le but et les propriétés de la société conjugale. Sa préoccupation constante fut de relever, contre les Manichéens, l'honnêteté morale du mariage et de la dégager, contre les Pélagiens, du mal de la concupiscence. Le mariage est une institution honnête de sa nature. De cette thèse découle toute la doctrine qu'il nous a léguée sur la société conjugale.

Le mariage est une institution divine. Ce seul fait devrait le préserver de tout soupçon d'immoralité. D'ailleurs, il renferme des biens qui proviennent de sa nature, et sont une preuve évidente de sa haute valeur morale. Saint Augustin les désigne par cette trilogie si souvent répétée : *proles, fides, sacramentum.*

Proles. — C'est le premier et le principal bien du mariage, consistant dans la procréation et dans la régénération morale des enfants, en vue de les rendre héritiers du royaume des cieux.

La génération est non seulement un bien, mais encore

l'unique but de l'institution conjugale, auquel se rapporte exclusivement la bénédiction *crescite et multiplicamini* avec tous les effets de son efficacité créatrice, et l'instinct naturel poussant l'homme à tout abandonner pour s'unir en société avec la femme.

Cependant l'essence du mariage n'implique pas nécessairement l'obtention de ce but. Le mariage est validement contracté dès que les époux ont pris leurs engagements, en se donnant et se reconnaissant, pour la durée de leur vie, le droit réciproque sur leur propre corps en ce qui concerne la procréation des enfants.

Quoiqu'il ne leur soit point permis de se refuser ce droit, ni de se proposer d'en faire usage contre la nature, ils ne sont pas tenus de l'exercer, ni par conséquent d'obtenir une postérité. Par contre, le mariage consistant essentiellement dans l'union des cœurs par un libre consentement mutuel, ils peuvent, d'un commun accord après le mariage, s'abstenir pour toujours de tout rapport des sexes, afin de purifier leur affection de tout sentiment sensuel, et de ne s'aimer que par esprit de charité en Jésus-Christ. C'est là l'idéal sublime du mariage chrétien, la génération n'étant plus nécessaire, eu égard au grand développement de l'humanité.

Ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas atteindre cette perfection, ont le droit de demander la coopération dans l'acte conjugal, — droit auquel correspond un devoir de justice. L'acte conjugal ainsi accompli est non seulement exempt de toute faute, mais utile et honnête.

Si, au contraire, provoqué par l'ardeur des passions, il dégénère en des excès opposés à l'ordre de la nature, il devient exécrable et digne de la damnation éternelle. Alors ce sera une abomination de le réclamer, et un crime de le permettre. Mais, s'il respecte les lois de la nature, quoiqu'il n'obéisse qu'au désir de satisfaire la concupiscence de la chair, il ne sera pas taxé de faute grave, parce que les grands avantages que la fidélité conjugale y peut trouver, en atténuent et excusent la malice.

Pour ne pas succomber au péril de la fornication, on tolère aux incontinents de demander ce devoir, et on impose à l'autre conjoint de se soumettre à ces faiblesses dangereuses de la chair. Dans ce cas cependant il sera considéré comme une faute vénielle, car il dépasse les justes exigences de la génération, en raison de laquelle seulement il est permis aux époux de faire usage du mal de la concupiscence.

Fides. — C'est le second bien essentiel à tout mariage. Il consiste dans le respect des droits échangés dans le contrat conjugal, en ce qui se rapporte au commerce des sexes.

Etant une conséquence du contrat bilatéral, la *fides* impose également aux deux conjoints un devoir de rigoureuse justice, que les chrétiens doivent remplir non seulement par respect envers la sublime vertu naturelle de la fidélité, mais aussi et surtout par crainte de se précipiter dans l'abîme moral de l'adultère. De la mutuelle fidélité conjugale naîtront encore et la paix de la famille, et l'intégrité de la vie commune des époux, que l'adultère seul peut briser.

Sacramentum. — Il imprime au mariage un caractère religieux. En assistant aux noces de Cana, le Christ a reconnu et montré que la société conjugale est le symbole de son union mystique avec l'Eglise. C'est là essentiellement le *sacramentum* du mariage.

Quoique les textes augustiniens ne nous permettent pas de considérer ce « *sacramentum* » comme une source de grâce sanctifiante, ils ne le signalent pas non plus comme un symbolisme vide, dépourvu de toute efficacité. Au contraire, le mariage chrétien revêt, en raison du *sacramentum*, des propriétés essentielles dont il ne saurait jamais se dépouiller.

La première est l'*unité* qui exclut toute sorte de polygamie simultanée. Le mariage naturel l'impose à la femme et l'exige d'elle; il ne lui fut, il ne lui est, ni ne lui sera jamais permis d'avoir plus d'un mari à la fois.

La nature du mariage souhaite aussi cette unité de la part de l'homme, sans toutefois la lui imposer. En effet,

si la génération et le principe d'autorité familiale sont incompatibles avec l'union de plusieurs hommes à une seule femme, ces biens cependant peuvent exister avec la soumission de plusieurs femmes à un seul mari. C'est pourquoi la polygamie des anciens Patriarches ne s'opposait pas à la nature du mariage, pas plus qu'elle ne contrariait ni les lois, ni les mœurs, ni le *sacramentum* du mariage du peuple d'Israël.

Il en est autrement de la polygamie aux temps de la Nouvelle Loi. Le mariage chrétien étant la figure de l'union du Christ unique avec une seule Eglise, réclame, pour assurer ce symbolisme, que chaque femme n'ait qu'un seul mari et que chaque homme n'ait qu'une seule épouse. Aussi la loi évangélique et les mœurs chrétiennes, ramenant le mariage à sa perfection primitive, ont-elles proscrit l'abus de la polygamie et restauré l'égalité de droits pour les deux époux.

L'*indissolubilité* du lien matrimonial est la principale conséquence du *sacramentum*. Elle appartient au mariage considéré simplement comme contrat naturel. Mais lorsque les conjoints ont perdu tout espoir de parvenir au bien de la génération, soit par une séparation légitime, soit à cause de la stérilité de l'un d'eux, on ne comprend pas pourquoi le *vinculum* du mariage les retiendrait et les empêcherait de convoler à d'autres noces. Seul le mariage chrétien rejette tout motif de dissolution, si ce n'est la mort d'un des époux. Il est le *sacramentum* de l'union éternelle du Christ avec l'Eglise. A ce titre il obligera les deux parties à vivre ensemble, à moins que l'une ne se rende coupable d'adultère, et les tiendra enlacées pour toute la vie par le lien, que ni la maladie, ni la séparation, ni le vœu de continence, ni la stérilité, ni l'adultère ne sauraient jamais briser.

De la sorte le *sacramentum* sur lequel se base toute la législation matrimoniale des Evangiles, non seulement restitue au mariage les propriétés qui lui conviennent, mais l'élève encore chez les chrétiens au-dessus de la perfection qu'il pourrait réclamer en tant que contrat naturel.

Après avoir exposé ces trois grands biens, et y avoir encadré dans un ordre logique toute la doctrine du mariage, saint Augustin pouvait affirmer sans hésitation l'honnêteté inhérente à la nature de l'état conjugal, où les vertus et la sainteté chrétiennes ont leur place, et peuvent devenir florissantes, quoique le célibat et le veuvage même leur soient plus avantageux.

Cette honnêteté morale restera toujours comme le plus bel ornement de l'institution divine du mariage, que ni les abus des conjoints, ni les excès de la concupiscence éhontée ne pourront jamais flétrir.

On remarquera, comme point capital pour l'histoire de la théologie sacramentaire, le développement progressif de la pensée de saint Augustin en bien des questions de notre étude. Ce développement s'opère dans une durée de trente ans environ, grâce à l'insistance des théories hérétiques qu'il fallait réfuter, et à l'évolution que le saint Docteur a fait subir lui-même à quelques points de sa doctrine.

Nous rappellerons comme points principaux où ce développement est plus remarquable, l'interprétation allégorique de la bénédiction « *crescite et multiplicamini* », et de la création de la femme en tant qu'auxiliaire de l'homme.

Nos premiers parents vivaient unis avant le péché seulement pour s'aider l'un l'autre dans la pratique du bien. Leur mariage était une alliance mystique, dont le fruit ne pouvait consister qu'en des œuvres spirituelles.

Cette interprétation était parfaitement en harmonie avec la doctrine de saint Augustin sur la nature du corps humain à l'état d'innocence originelle, corps céleste et immortel de sa nature, où la génération sexuelle ne pouvait avoir lieu.

Plus tard, cependant, l'interprétation au sens littéral des Ecritures l'emporte sur l'interprétation allégorique, et le corps humain est considéré comme un corps terrestre, immortel par privilège, mais mortel par sa nature. De la sorte le saint Docteur admet la possibilité de la génération sexuelle, et l'existence du mariage, avant le péché.

La doctrine de la réciprocité de droits, et partant de devoirs des deux conjoints, a aussi mis longtemps à s'établir définitivement dans les écrits de saint Augustin. S'il a toujours reconnu l'égalité de droits en ce qui concerne l'acte conjugal, il n'en a pas été de même à l'égard de la loi de l'indissolubilité. Jamais il ne se plut à admettre des privilèges; mais l'obscurité de certains textes du Nouveau Testament, la diversité d'avis des autres saints Pères, et les lois d'exception sanctionnées par le droit romain, l'ont fait hésiter, quelques années durant, à soumettre l'homme à la même rigueur qu'on imposait à la femme.

Ce ne fut que dans la polémique contre Pollentius qu'il formula des affirmations attribuant nettement à la femme les mêmes droits qu'à l'homme par rapport aux motifs de séparation, en ce qui concerne l'étendue de l'indissolubilité, et, par conséquent, la responsabilité identique dans l'adultère.

En d'autres questions la doctrine de saint Augustin s'est arrêtée à mi-chemin. Le saint n'a pas résolu toutes les difficultés, ou n'est point parvenu à fixer son opinion.

Tout en rejetant l'existence de la concupiscence déréglée avant la chute originelle, il mentionne deux hypothèses : — l'une, excluant toute sorte de concupiscence sexuelle du corps innocent d'Adam et d'Eve, en telle manière que les sexes auraient effectué la génération en obéissant exclusivement à l'ordre de la volonté, comme lui obéissent les membres du corps; — l'autre, admettant une concupiscence en parfaite harmonie avec la raison, laquelle stimulerait les corps à s'unir, mais à l'appel et sous l'empire de la volonté.

Sans condamner aucune de ces hypothèses, saint Augustin se borne à conclure que, si la concupiscence existait avant le péché, elle s'assujettissait sans aucune répugnance aux lois de la raison, et que, si elle n'existait pas, la génération sexuelle pouvait cependant avoir lieu, à cause de la complète soumission de la nature inférieure à la nature supérieure.

Enfin, la détermination des causes de légitime séparation des époux a été envisagée par notre saint comme une question très complexe et fort délicate, sur laquelle il s'est abstenu de donner une réponse complète et définitive.

La fornication étant le seul motif de séparation indiqué dans les Evangiles, il a pensé qu'il n'en fallait pas limiter le sens au commerce illégitime des sexes. Il l'étendait à toute sorte de concupiscence ou convoitise criminelle conduisant l'âme à l'oubli de la loi de Dieu.

En prévoyant cependant les abus que cette doctrine pourrait introduire, il revient au mot « fornication » pour le prendre au sens propre, et pour l'appliquer aussi à l'infidélité ou idolâtrie, dont parle saint Paul.

La séparation devient donc licite, lorsque l'un des époux se rend coupable d'adultère, ou reste dans l'idolâtrie, alors que l'autre s'est converti à la foi chrétienne.

En dehors de ces deux cas, saint Augustin n'ose trancher la question. Il ne se décide pas non plus à déterminer les circonstances où la séparation s'impose comme un devoir de conscience, à moins que le salut éternel des époux n'y soit en cause.

Telle est la substance de la doctrine augustinienne sur le mariage, que le grand Docteur a élaborée à la lumière des divines Ecritures et de la Tradition ecclésiastique.

Il absorbe toute la pensée de ses prédécesseurs, l'éclaircit, la corrige parfois, la développe et la systématise pour la léguer aux siècles futurs dans un corps de doctrine, dont relèvent tous les grands théologiens dans leurs traités sur le mariage.

L'influence que cette œuvre a exercée dans le développement de la théologie sacramentaire, tant au moyen âge qu'aux temps modernes, est la preuve de sa valeur exceptionnelle. Nous espérons pouvoir nous adonner plus tard à la recherche des documents de cette influence posthume de la doctrine augustinienne.

Nous remarquerons toutefois, en finissant, que dans

l'histoire des Dogmes un rôle important doit être attribué à l'exposition symbolique du sacrement, que saint Augustin a si bien développée, et qui a été un facteur très réel dans l'élaboration de notre concept sacramentaire, applicable aux sept sacrements de la Loi nouvelle.

BIBLIOGRAPHIE

I. — SOURCES.

SAINT AUGUSTIN :

A. — *Œuvres où il étudie* ex professo *la doctrine du mariage :*

1. *De adulterinis conjugiis*, L. II. — C. V., xli.
2. *De bono conjugali*. — C. V., xli.
3. *De bono viduitatis*. — C. V., xli.
4. *De civitate Dei*, L. XXII. — C. V., xl.
5. *De genesi ad litteram*, L. XII. — C. V., xxviii.
6. *De genesi contra Manichaeos*, L. II. — P. L., XXXIV.
7. *De nuptiis et concupiscentia*, L. II. — C. V., xlii.
8. *De sancta virginitate*. — C. V., xli.
9. *De sermone Domini in monte*, L. II. — P. L., XXXIV.

B. — *Œuvres où saint Augustin traite des questions sur notre sujet :*

1. *Confessionum*, L. XIII. — C. V., xxxiii.
2. *Contra Adimantum*. — C. V., xxv.
3. *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, L. II. — P. L., XLII.
4. *Contra duas epistolas Pelagianorum*, L. IV. — C. V., lx.
5. *Contra epistolam « Fundamenti »*. — C. V., xxv.
6. *Contra Faustum*, L. XXXIII. — C. V., xxv.
7. *Contra Fortunatum disputatio*. — C. V., xxv.
8. *Contra Julianum*, L. VI. — P. L., XLIV.
9. *Contra Julianum opus imperfectum*, L. VI. — P. L., XLV.
10. *Contra Priscillianistas et Origenistas ad Paulum Orosium*. — P. L., XLII.
11. *Contra Secundinum Manichaeum*. — C. V., xxv.
12. *De actis cum Felice manichaeo*, L. II. — C. V., xxv[2].
13. *De catechizandis rudibus*. — P. L., XL.
14. *De Consensu Evangelistarum*, L. IV. — P. L., XXXIV.
15. *De Continentia*. — C. V., xli.
16. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII. — P. L., XL.
17. *De doctrina christiana*, L. IV. — P. L., XXXIV.
18. *De duabus animabus contra Manichaeos*. — C. V., xxv.
19. *De fide et operibus*. — C. V., xli.
20. *De gestis Pelagii*. — C. V., xlii.
21. *De gratia Christi et peccato originali*, L. II. — C. V., xlii.
22. *De Haeresibus ad Quodvultdeum*. — P. L., XLII.
23. *De libero arbitrio*, L. III. — P. L., XXXII.
24. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, L. II. — P. L., XXXII.
25. *De natura boni*. — C. V., xxv[2].
26. *De natura et gratia contra Pelagium*. — C. V., lx.

27. *De peccatorum meritis et remissione*, L. III. — C. V., LX.
28. *De Trinitate*, L. XV. — P. L., XLII.
29. *Enarrationes in psalmos.* — P. L., XXXVI-XXXVII.
30. *Epistolae.* — C. V., XXXIV, XLIV, LVII.
31. *In Joannis Evangelium*, Tr. CXXIV. — P. L., XXXV.
32. *Quaestionum in Heptateucum*, L. VII. — C. V., XXVIII.
33. *Retractationum*, L. II. — C. V., XXXVI.
34. *Sermones.* — P. L., XXXVIII.

II. — PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTES.

BELLARMINUS, *Disputationes de controversiis christianae fidei.* — Ingolstadii, 1588.
BILLUART, *Cursus theologicus.* — Lugduni, 1839.
CONINCK (Aegidius de), *De sacramentis et censuris.* — Antverpiae, 1624.
DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien.* — Paris, 1889.
ESMEIN, *Le mariage en droit canonique.* — Paris, 1891.
ESTIUS, *Commentaria in ll. 4 Sent.* — Parisiis, 1638.
HAHN, *Die Lehre von den Sakramenten.* — Breslau, 1864.
HUGO A S. VICTORE, *De sacramentis.* P. L., CLXXVI.
ISIDORUS HISPALENSIS (S.), *De ecclesiasticis officiis.* P. L., LXXXIII.
KLEE, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* — Mainz, 1837.
LÉCRIVAIN, Art. « *Matrimonium* » dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de Daremberg, t. III.
MARTENE, *De antiquis Ecclesiae ritibus.* — Bassani, 1788.
MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus.* — Freiburg (i. Br.), 1909.
MIGNON, *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor.* — Paris.
MÜLLENDORF, *Ueber den patritischen Beweis für die Ehe als Sakrament*, dans « *Zeitschrift für kathol. Theologie* », II (1878), p. 633-649. — Insbruck.
PALMIERI, *De matrimonio Christiano.* — Romae, 1880.
PERRONE, *De matrimonio Christiano.* — Romae, 1858.
PESCH, *Praelectiones dogmaticae.* — Friburgi (Brisgoviae), 1909.
PETRUS LOMBARDUS, *Libri Sententiarum.*
PONTIUS (Basilius), *Tractatus de Sacramento matrimonii.* — Venetiis, 1756.
PORTALIÉ. — Art. « *Augustin (S.)* » dans le « *Dictionnaire de théologie catholique* » de Vacant, t. I[er].
POURRAT, *La théologie sacramentaire.* — Paris, 1910.
ROSSET, *De sacramento matrimonii.* — S. Joannis Maurianae (Sabaudiae), 1895.
SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten.* — Freiburg (i. Br.), 1893.
SCHWANE, *Dogmengeschichte.* — Freiburg (i. Br.), 1895.
SMEDT (Ch. de), *Principes de la critique historique.* — Liége. 1883.
SMET (Le Chanoine de), *Les fiançailles et le mariage.* — Bruges, 1912.
SOTO (Dominicus), *Commentaria in 4um Sent.* — Duaci, 1613.
TIXERONT, *Histoire des dogmes.* — Paris, 1912.
TOURNELY, *Praelectiones theol. de sacramento matrimonii.* — Parisiis, 1730.
VASQUEZ, *Commentaria in 3am partem Summae Sancti Thomae*, Antverpiae, 1614.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

NÉCESSITÉ DE LA PROPAGATION DU GENRE HUMAIN BASE DE LA DOCTRINE DU MARIAGE

CHAPITRE II

INSTITUTION, NATURE ET MORALITÉ DU MARIAGE

ARTICLE Ier

ARTICLE II

CHAPITRE III

BUT ET BIENS DU MARIAGE

ARTICLE Ier

ARTICLE II

ARTICLE III

CHAPITRE V

UNITÉ DU MARIAGE

ARTICLE Ier

ARTICLE II

ARTICLE III

CHAPITRE VI

STABILITÉ DE LA SOCIÉTÉ CONJUGALE

ARTICLE Ier

ARTICLE II

ARTICLE III

CHAPITRE VIII

LE MARIAGE EN TANT QUE SACRAMENTUM

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN
LA FÊTE DE L'IMMA-
CULÉE CONCEPTION LE 8
DÉCEMBRE MCMXXIX PAR
FIRMIN-DIDOT AU MESNIL
POUR GABRIEL BEAU-
CHESNE A PARIS

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL GASPARRI AU R. P. D'ALÈS

Dal Vaticano, le 10 septembre 1929.

Mon très Rév. Père,

Le très méritant Éditeur de Paris, G. Beauchesne, a eu la pensée très sage — comme l'événement l'a démontré — de confier à vos soins la nouvelle édition du *Dictionnaire Apologétique*, œuvre de grand mérite mais qui avait besoin d'être revue et corrigée conformément aux exigences des temps nouveaux. Grâce à votre doctrine et à votre expérience, vous avez réussi à renouveler l'œuvre entière, en lui donnant le caractère et les proportions d'une véritable Bibliothèque Apologétique et ceci au grand avantage de la science catholique et de la défense de la Foi.

Vous avez su aussi, et ce n'est pas votre moindre mérite, choisir comme collaborateurs, des hommes, non seulement nantis d'une riche érudition, mais possédant une doctrine sûre et correspondant à chaque partie des sciences ecclésiastiques qui ont une connexion avec l'Apologie catholique, comme la Théologie fondamentale, la Sainte Ecriture, l'Histoire, le Droit, la Philosophie, la Sociologie, la Science des Religions, etc. Ainsi renouvelé, votre *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* constitue une importante arme de défense contre les erreurs modernes, telles que le modernisme, l'évolutionnisme, le panthéisme, l'idéalisme, et contre ces nombreux préjugés historiques que la mauvaise foi et l'ignorance ne cessent de répandre, même parmi les personnes d'une culture non commune.

Aussi bien le Saint-Père a-t-Il agréé avec une spéciale bienveillance l'hommage que vous lui avez fait de ce Dictionnaire et, en vous félicitant d'avoir mené à bonne fin un travail de cette importance, Il vous envoie bien de cœur, comme gage de Sa bienveillance et des meilleures faveurs divines à vous, à l'Editeur et à vos collaborateurs, une particulière Bénédiction Apostolique.

Veuillez agréer, mon très Rév. Père, l'assurance de mon religieux dévouement.

P. Card. Gasparri.

TYP. FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL. — 1930.


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 313 595

